4

经典与解释

■ 主编／刘小枫　陈少明



荷尔德林的新神话

華夏出版社



荷尔德林的新神话

经 典 与 解 释

可是，我们的知识也好，行动也好，在此在（Daseyns）的任何一个时代都达不到这一点，达不到一切冲突结束，万有为一的那个时刻；只有在无限的求近中，确定的线才能与不确定的线相交。

——荷尔德林

无论对远行人的回忆还是对恋人的回忆，回忆的原始本质都第一次达于澄明。回-忆（An-denken）其实就是使什么东西固定下来，亦即一门心思扑向一种牢固的东西。

…… 但是"心灵"这个词还是藏有另一种劝慰，等到哪一天我们不再按人类学的观点来思考人，我们就会重新听到这种劝慰的呼唤。心灵乃是［心绪、性情］这种东西的源泉和场所，又是它的构造和声音，它把我们抛入呈现为诸般形态的亲密性之中，诸如冷静和贫穷、温厚和高尚、优美和无私、宽容和忍让。

真正的说原始地就是一种听，就如同真正的能听乃是对听到的东西的一种原始复述（不是转述）一样。

……说和听在本质上是同源的，都起源于原始对话。所以，在好的对话里，被说出的和被听见的是相同的东西。荷尔德林诗意地提到美妙的对话时，他思考的是来自原始对话的说和听。

——海德格尔

责任编辑：陈希米　田娟华
封面设计：房　子

ISBN 7-5080-3550-X

9 787508 035505 >

ISBN 7-5080-3550-x
定价：37.00 元

经典与解释(4)



荷尔德林的新神话

■ 主编／刘小枫　陈少明

華夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

荷尔德林的新神话/(德)海德格尔等著;莫光华等译 .
-北京:华夏出版社,2004.8
ISBN 7-5080-3550-X

Ⅰ.荷… Ⅱ.①海… ②莫… Ⅲ.诗歌-文学评论-德国-近代
Ⅳ.I516.072

中国版本图书馆CIP数据核字(2004)第087014号

出版发行:华夏出版社
(北京市东直门外香河园北里4号 邮编:100028)
经　　销:新华书店
印　　刷:北京圣瑞伦印刷厂
版　　次:2004年8月北京第1版
2004年10月北京第1次印刷
开　　本:670×970 1/16
印　　张:23.5
字　　数:336千字
定　　价:37.00元

《经典与解释》缘起

西方的启蒙思潮不仅横扫了中国的学术统绪，也终结了西方的古典时代。然而，随着20世纪末的来临，启蒙思潮也免不了被自己的西方子孙横扫的命运。“道术为天下裂”，无论西方还是中国学界，学问因与社会生活的变迁相适应已然支离破碎——世纪之交，新思潮、新学说风起云涌，惶然心态千姿百态。

科学与学问既不当浑然不分，亦不可渐行渐远，一者关乎种种解救时弊、整顿现实生活的实用知识，一者关乎个体乃至国家的精神教养。学问的资源不在现代以来不断推陈出新的科学原理，而在冲和古秀的历代经典。如今，无论西学、中学均面临如下抉择：要么追随现代之后学彻底破碎古典学问，要么修复古典学园、重新整顿精神教养。

“经典与解释”原为中山大学哲学系三年前出版的一部文集的书名，如今我们决意将书名变成学问的方向。重拾中西方古典学问坠绪，不仅因为现代性问题迫使学问回味古典智慧，更因为古典学问关乎亘古不移的人世问题。古学经典需要解释，解释是涵养精神的活动，也是思想取向的抉择：Errare，mehecule，malo cum Platone，qaum cum istis vera sentire（宁可跟随柏拉图犯错，也不与那伙人一起正确——西塞罗语）。举凡疏证诠解中国古学经典、移译西学整理旧故的晚近成果，不外乎愿与中西方古典大智慧一起思想，以期寻回精神的涵养，不负教书育人的人类亘古基业。

中山大学中国哲学研究所

中山大学比较宗教研究所

目 录

论题 荷尔德林的新神话

经典文本研究

柏拉图的神话

《论语》新辨

思想史发微

书评

论题 荷尔德林的新神话

回　忆

海德格尔　著
孟　明　译

《回忆》这首诗（《全集》第四卷，[1]第 61 页以下）[2]最早发表于 1808 年塞肯道夫的《缪斯年鉴》。[3]估计成诗于 1803 年至 1804 年间。现存手稿只有最后一节，见于一部小对开本诗稿的篇首。这部诗稿里也有一首"河流诗"[4]草稿，诺·冯·赫林格拉特凿凿有据地给它冠以《伊斯特尔》的标题（参见《全集》第四卷，第 220 页以下，第 300 页以下，第 367 页）。Ἴστρος是希腊文名称，指这条河的下游，罗马人相应地把它叫做"伊斯特尔"（Ister）；[5]这条河的上游则被称为"多瑙比乌斯"（参看品达《奥林皮亚颂》第三歌，以及荷尔德林的片断翻译，《全集》第五卷，第 13 页以下）。伊斯特尔颂歌叙说的是河流的本质，河的上游早已开垦，成为诗人由来已久的家园。这条河的存在倒是与莱茵河相对应，莱茵河本质上的故乡

---

① 海德格尔本文使用的是诺伯特·冯·赫林格拉特编的《荷尔德林全集》历史考订本第二版；下同。——译注

② 《回忆》末尾倒数第二行诗有所改动，是根据弗·拜斯奈（Fr.Beißner）考订的异文改的。——原注

③ 作家兼外交官莱奥·冯·塞肯道夫（Leo von Seckendorf，1775－1809）主编的诗刊《缪斯年鉴》（斯图加特）于 1808 年秋发表荷尔德林的《回忆》、《莱茵河》和《拔摩》（Patmos）三首颂歌体诗篇。——译注

④ 荷尔德林有几首以"河流"为题材的颂诗，如《莱茵河》、《在多瑙河源头》、《伊斯特尔》等，被称为"河流诗"（Stromdichtung）。——译注

⑤ 伊斯特尔：多瑙河的古称。——译注

起于陶努斯[①]（霍姆堡，法兰克福；参阅哀歌《漫游者》，《全集》第四卷，第102页以下）。在上游靠近源头的地方，多瑙河奔流在山石嶙峋的河谷中。它深暗的流水有时停下来，涌起漩涡。这直逼本源的水流，仿佛来自河流注入异国大海的地方。仿佛在“伊斯特尔”这个名字之下，那条属于东方异域的河就出现在多瑙河的上游。提起多瑙河及其森林河谷，荷尔德林充满诗意地写道（《伊斯特尔》，《全集》第四卷，220页）：

人们把它叫做伊斯特尔，
它的家园多么美丽。

这条故乡的河进入了一个非本乡的名称，陡然具有了它的存在的源头之谜，须由诗人来道出这河流存在的秘密（《全集》第四卷，第221页）：

这条河好像
回头奔流，
我想，它肯定
来自东方。
其中多少事，
值得人们叙说。

《回忆》这首诗叙说了其中一些事。想必这就是此诗何以写在同一个年代、同一个稿本上的缘故吧。

---

① 陶努斯（Taunus）：德国西南四大页岩山地之一，位于莱茵河以东，多覆盖森林。霍姆堡，指今黑森州境内巴特霍姆堡（Bad Homburg），位于陶努斯山麓脚下，距法兰克福大约十二公里。海德格尔称莱茵河本质上的故乡起于陶努斯，概指霍姆堡和法兰克福构成的历史区域一直是莱茵河流域的中心。荷尔德林曾于1798年10月至1800年春多次应其挚友辛克莱（Isaac von Sinclair）之邀客居霍姆堡。这一时期被研究者称为“荷尔德林的霍姆堡岁月”，亦即“恩培多克勒诗系”写作时期。——译注

回 忆

吹来了东北风，
我最喜爱的风，
它预示了火的精神，
祝远行人[①]一路平安。
那就去吧，去问一声好，
美丽的加龙河，
还有波尔多的花园，
那里河岸陡峭，小路
幽远，小溪跌落
深深的河。哟，高处
橡树嫁给了银光闪闪的白杨，
这对高贵夫妻在张望。

想来还记忆犹新，
榆树垂下宽阔的树梢
朝磨房探头，
可庭院里种了棵无花果树。
节日里，
那地方的棕肤色女人，
全都跑到缎子般的土地上去。
在三月季节
夜晚和白天一样长，
慢悠悠的栈道上，吹着
摇的风，
沉甸甸缀满金色的梦。

---

① 远行人：原文 Schiffer（水手、航海者）。荷尔德林使用此词令人想到阿耳戈船英雄那样的古代传统（《漫游者》："我，要去到高加索！"），指那些远涉重洋到异乡的人，与他"哀歌"时期的"漫游者"同为诗歌上的"寻根者"。这个词是荷尔德林重新发现希腊时期建立的"诗人"概念。"远游"成为"回忆"，"回忆者"成为思想的远行人。——译注

快给我拿来
芳香扑鼻的酒杯，
盛满浓暗的光，
好让我歇歇脚；在凉荫下
睡个觉，那该多美啊。

灵魂空了
没有一点垂死的思想[①]
可不好。美妙的是
有一种对话，你能诉说
心意，还能听到很多
爱情的时光
和那些曾经有过的功业。

朋友今何在？贝拉明
和他的伙伴？不少人
望而生畏，不敢走向源头；
可财富毕竟起源于
大海。他们
像画家，在搜集

---

① “垂死的思想”：原文 sterblichen Gedanken，按直译应为“必死的思想”或“可泯灭的思想”，指常人之思。海德格尔在下文相关段落将它释为“终有一死者所思之思”。荷尔德林在一篇大致写于 1798－1800 年间的诗论〔拜斯奈给它冠以《思考》（Reflexion）的标题〕里认为人在其自然条件之中不是通过智力而是通过精神来照亮自身的；如果一个存在可以是“最高的诗”，则其中非诗的成份就应成为诗意的东西。将常人之思置于人有一死这个时间条件以内，并非强调克服人的衰败感和自身的时限是思想的法则，而毋宁是常态本身，即常人对死的把握同时包含了最低限度和最高限度的东西：首先，能死不仅仅意味着人是一个被死纠缠的存在，能死也是人的行动的源泉；可是人的创造力一旦失去精神所据有的广度，能死也就成为单纯的自然事件。常人之思不能克服时间；因之不能克服，故思想可以是最高层次的东西，此即荷尔德林所说“领悟生命〔时限〕而又不至于灵魂悲戚”，但它要求在自然“需要”干预之前，“生动的感知应从思想中喷涌出来”（参看《荷尔德林全集》，拜斯奈编，Insel 出版社，法兰克福，1961 年，第 961－962 页）。在此意义上，人乃是一个“垂死的思想”。——译注

大地的美，不嫌弃
鼓翼的征战，也不怕
一年年居住在
木叶落尽的桅杆下，没有
节日的城市灯火照亮他们的夜晚，
没有竖琴，也没有乡人舞蹈。
可如今
男儿们都去印度了，
那里，风尖上，
多尔多涅河
从葡萄园山坡流下来，
与壮丽的加龙河
汇合，水之泱泱，
浩淼如海。海
劫走记忆又给予记忆，
爱情也勾去了勤勉的目光。
而诗人，创建那永存的。

《回忆》这个标题的内蕴似乎是清晰的。但初听这首诗时，这个词却丧失了人们通常猜度的那种明晰性。首先，这个标题可能暗含这样一层意思，即作为语言的成功之作，这首诗是诗人给朋友的一个暗示，是为“追忆”过去“经历过的事”而题献给友人的。与此同时，人们也不难发现荷尔德林在诗中追忆他在“法国南方”逗留的时光。荷尔德林给友人伯伦道夫写过两封信，清楚地报告了这次旅行的全部经历。一封信写于1801年12月4日，即他动身去波尔多之前（《全集》第五卷，第318页以下）；另一封信写于1802年12月2日，那已是他回到母亲家的时候了（《全集》第五卷，第327页以下）。如果我们以这些“原始材料”为线索，追溯荷尔德林在法国逗留的时日，进而探寻这首诗的“内容”，我们会发现不少东西。这首诗与诗人写给伯伦道夫的第二封信“材料”相同，除了诗“抒情地”塑造了以“散文体”游记形式提到的东西之外，还能找到什么更切近的线索吗？按照这个大体可以言之成理的意见，

则这首诗拥有这样一个标题是再清楚再合适不过了。

假定诗的“内容”与这首诗里诗意所成的东西不是一回事，假定诗的标题所标示的是诗本身诗意所成的东西，而不是诗中同样可以找到的“内容”，那么我们如此费心去附会“材料”，只能把我们对诗之言的注意力直接引向歧途了。同样，一味要洞彻“内容”也会诱使我们去揣度上面提及的书信，将书信仅仅当成荷尔德林生平传记的“原始材料”来滥用。我们最好还是从这些书信的词语去探视某种别开生面的言说，这种言说也许以另一种方式，但也同样明确地道出诗人的诗歌品格。在第二封信里，荷尔德林提到法国南方的人使他更好地了解了希腊人的真实天性。南方的天空是陌生的，但对诗人来说，在这片天空下逗留的时日却先期地、永远地包藏着一个更高的真理，那就是诗人之“思”总是“向着”希腊人的家园。这种“回忆”的本质来源并不存在于诗人在法国度过的日子的叙事中；因为“回忆”乃是这位诗人诗歌写作的基本特征。对他来说，到异乡漫游本质上是一种还乡，即回到他的诗意歌唱本身固有的法则中去。这种诗歌的异乡之旅，也不是以到南方出游而告结束。《回忆》末尾一节诗的开头，就已越过希腊指向更远的东方而直达印度了。在这首诗的咏唱里，咏唱本身已经思及那个遥远的异乡。伊斯特尔颂歌开篇就已经给出这个暗示：

> 我们一路歌唱
> 从印度河，从阿尔菲奥斯河[1]
> 远道而来……

假如回忆的确是一种回溯之思（Zurückdenken），那么它所朝向的必是印度人和希腊人的河流了。不过，“回忆”仅仅是一种回思吗？对往昔的追忆往往触及不可回收的事物。这种东西已经不容再追问。因此在免除一切追问之后，“回忆”能把往昔保存下来。

---

① 阿尔菲奥斯（Alpheus，希腊文 'Αλφειός)：希腊境内河流，起源于伯罗奔尼撒半岛的泰格忒斯山脉，流经奥林皮亚山注人爱奥尼亚海。亦为同名河流的河神。传说河神为了追求化作泉水的海中神女阿瑞图萨（Arethusa），自己化成一条河，跟阿瑞图萨泉汇流在一起。——译注

可是《回忆》这首诗却在追问。诗中间第四节起首句提出了这样一个问题：

朋友今何在？

对朋友的这声召唤，并不是恋旧而沉湎于往事，想知道朋友们究竟发生了什么。这个问题思索的是：朋友们到哪去了？他们远行的脚步是不是已经走向源头？怎样走向源头？这样一种追问还能叫作回忆吗？在一种“抒情地”回忆着的回思中，这首诗最后出现的那句最高诗句又该是什么呢：

而诗人，创建那永存的。

难道说诗人在此“思”的是一种往昔，那个因为残存下来而留驻的过去吗？那何必还要创建（Stiften）呢？所谓创建，难道不是更多地“思”之而虑“及”未来吗？如此说来，回忆就是“思及”，但却是思及来者。假定这种回忆是先行思人，那么回思就不应该是单纯地思及某个“往事”，因为单纯思人往事的答案只能是往事之不可回收。所以“思及”来者只能是“思及”往者；[1]这里，按我们的理解，往者这个表述不应混同于纯然过去之物（das Vergangene），它指的是自那时以来仍然存在着的东西（Wesende）。那么，这种模棱两可的回忆究竟是什么呢？诗人回答了这个问题。他诗意地向我们说出了这种“回忆”的存在。这种存在所具有的诗意真理，就是《回忆》这首诗里诗意所成的东西。其实诗的标题已经告诉我们，未来诗人之思

① “往者”（das Gewesene）：此词来自 sein 的过去分词。在迄今所见海氏著作汉译中，通常译为“曾在”，大概是为了顾全 sein 的形式。但海德格尔在多处强调，das Gewesene 指的是自其发生以来一直存在（wesen）的东西，与纯然“过去之物”（das Vergangene）不同。按海德格尔的本意，das Gewesene 毋宁是“已在者”，或隐匿的“已在者”。汉译“曾在”的“曾”难免有将这层意思割断之嫌，且与“来者”（das Kommende）亦不对应。凡 das Gewesene 作为名词以大写字母 G 起首，我们一般译为“往者”或“诸往”。——译注

的存在，即成诗者之思[①]的存在，已经道出。这可是不同的东西，完全不是家庭教师荷尔德林[②]对自己的旅行回忆的“诗化”处理。

吹来了东北风，
我最喜爱的风；
它预示了火的精神，
祝远行人一路平安。

东北风是这样一种风（在施瓦本方言中读作“*der Luft*”），它在诗人的故乡使“大气”（天穹）清朗，并将晴明扩散到远方。东北风把天空吹刮得明亮。它给太阳的辐射和光照（天火）以一种自由的、清冷的轨迹。这风带来清冽的明晰，于是一切有生命者尤其大地之子呼吸的空气里，万物具有了不腐败的透明性。东北风把一种不间断的自由迁徙的特性带进气候，没有阴霾的情调于是准时到来。“这种气流”使神圣的空气变得圣洁，神圣的空气是精神的姊妹，而精神是火师，在我们身上存活并君临一切（《许珀里翁》第二部第一章，见《全集》第二卷，第 147 页）。东北风越过熟悉的土地，朝着一个方向，吹向西南方的天空，吹向西南方的天火。客次南方国度的游子于是收到东北风捎来的家乡消息，家乡那清冷廓落和明晰的格调。有一个残篇（赫林格拉特版本，残篇 N.24，《全集》第四卷，第 256 页以下）说到椋鸟：它们在橄榄树之乡培养聪明的感觉。那是因为它们也觉察到家乡……

---

① 成诗者之思（dichtenden Denken）这个提法，既可理解为诗化意志的思想，也可理解为思想之诗（思即诗）。这是海德格尔从“诗－人”概念中抽象出来的本源－主体性合一法则，也是海氏后期关于世界本源源出的语言解说基础。在 1943 年的这篇文章中，海德格尔已初步描绘了“把作为语言的语言带向语言”的多条思路；而在时隔四分之一世纪之后，在五十年代末收人《通向语言之路》文集的诸篇讲演中，这些思路则完全清晰地纳入语言原始本质的考察了，并且通过一个反向公式，不仅把“诗与思”作为言说的方式，甚至明确将它揭示为自柏拉图以降被逻各斯遮蔽的“原始证物”：本质的语言。——译注

② 荷尔德林 1802 年的法国之行，是到德国驻波尔多领事迈尔（Meyer）家中当家庭教师。他于 1 月底抵达波尔多，同年 7 月返回德国。——译注

当空气
辟出一条路，
东北风用磨利的气息
使它们眼睛明亮，它们就飞走了……

东北风召唤候鸟从异国返回家乡，好让它们锐利的眼睛探出它们本有的东西并好生看护。风吹。我们也说风路过。但风在“路过”时并没有消失，倒不如说“路过”正是风持驻的方式。只有在“行进”中，风才会持驻。吹来了东北风。这话是关于气候的观察报告吗？一首诗的开头怎么这样“直白”？这个句子肯定是对“自然”的一种“诗歌式”描写，放在这里兴许是为了给下面将要抒发的“思”安排一个风景框架。或者不如说，这个句子打破了一种隐含的寂静，宣报一个什么事情已经确定的喜讯的到来？这样的语句听起来不是很像一种感恩吗？难道我们不该设想，就在这首歌开始之前，有一段长长的序曲，要好好听，才能听见伴随这个诗句升起来的东西吗？东北风受到礼赞：

我最喜爱的风，……为什么对东北风情有独钟，为什么喜爱东北风甚于其他的风？最喜爱这风的人在何方？这里是谁在说话？当然是荷尔德林本人。可是此时此刻，“这个”荷尔德林又是谁呢？这是一个愿风常在，愿风如它所是那样存在的人，而在这个“愿望”中，他的原始存在[①]也找到了完成之路。在一种“自身”的本

---

① 海德格尔本文讨论的一个基本问题是往者（das Gewesene，一译“曾在者”）如何作为（将）来者进入思。在海氏哲学的早期奠基著作中，此种情况的发生被界说为“曾在源自将来”（《存在与时间》，《海德格尔全集》第二卷，Vittorio Klostermann 出版社，1977 年，第 326 页）。另据海德格尔在上文给出的定义，由思引出的那个隐蔽的“往者”乃是“自那时以来一直存在的东西”；而在标识这个“往者”的存在方式时，海德格尔凡在认为有必要强调其“持续存在”状态的地方，均以动词 wesen 表达。与之相应的名词形式 Wesen，虽然在语义学上包含“本质”之义，但按海德格尔的意见，涉及上述情况时此词作动词解，一般不作为“存在的本质”，而作为“本质的存在”。它意指一种作为“原始证物”（Ur－kunde）展开着的“持续存在”的本质，而非某物之所是的那个“本质”。为此，凡在 Wesen 意指此种本质存在的地方，我们一般译作“持续存在”或“持在”；又，Wesen 在一般情况下也被理解为“存在”本身，故英译和法译通常将它分别译为“being”和“être”；这固然是避免另造新词，却无法表达海德格尔所强调的 Ur（原始）状态。在有必要凸显后一状态的地方，我们也译作“原始存在”或“原在”。——译注

质愿望中如此接纳下来的东西，也就是最心爱的东西。东北风成了最心爱的风。

它预示了火的精神/祝远行人一路平安。这两行诗要说明的是偏爱东北风的理由，而结论点出了远行人。此诗第四节说的就是远行人，并且只涉及远行人。第五节诗说到了男儿们，他们在河的入海口去了印度。这里讲的还是远行人，以"诗人"一词结尾的最后一节诗亦是如此。想必对于荷尔德林来说，远行人这个名称就是本质上指称诗人的那个词吧？在一篇残稿里我们发现如下几行诗（残篇 N.1，《全集》第四卷，第 237 页），不连贯，但彼此有所呼应：

> 神的气候在上方移动
> 而你神圣的歌
> 还有可怜的远行人你寻找熟悉的
> 看吧，那群星。

远行人是日耳曼未来的诗人。他们言说神圣。因此，他们必定懂得看天，并从天空辨别方向。东北风事先向远行人指出天火的炽热财富由来的地点（《泰坦》，《全集》第四卷，第 208 页以下），并给他们以顺风起航的便利，助他们渡海到异乡去。而东北风所能预告的，是异乡天火的考验。这风"命"诗人置身到他们历史本质的命运中去。由于东北风赐予了此种天意（Schickung）的担保，所以它也是诗人隐蔽的本质意志之真的担保者。在这首诗里，凡荷尔德林开言称"我"的地方，[①]都是作为诗人说话。之所以如此，不仅仅是因为这个"人称代词"出现在荷尔德林的一首诗里，更主要的是这种回忆乃是对诗人本质命运的追怀，而不是对他"个人经历"的回顾。诗人对东北风的偏爱，乃是在风中迎接时空的安排，而进入这种时空之中的本质意志就是来者"的"意志。我期盼的东西来临

① 开言称"我"：原文中有两个"我"，按海氏行文次序前一个是 ich（人称代词第一格），后一个是 mir（人称代词第三格）。考虑到汉译无法体现两者区别，姑且统译为"开言称'我'"。——译注

了（残篇 N.25，《全集》第四卷，第 257 页）。“意志”在这里绝不是意味着自我强求以实现某种盘算好的一己之私的意愿。这里所指的意志，乃是对归属天命这回事情的自觉准备。这种意志只期待来临的东西，因为来者凭一种知识已经让意志对之有所察，并且“命”意志立于预兆的风中迎候。在对东北风的偏爱里起作用的是爱好，乐于在异乡的天空下经验火的精神。这种对非本乡存在的爱好，是为了有一天能恃本器而居成，[①]这就是天命的基本法则；通过它，诗人便被命运指派到“祖国”历史的建基之中了。荷尔德林在动身去法国南部之前，在给朋友的“书信”里就已表述他获得了有关这一法则的真知灼见（《全集》第五卷，第 319 页以下）：

> 没有比我们学会自由使用民族的东西更难的了。何况，正如我认为的那样，陈述的明晰对我们是如此的自然，犹如天火之于希腊人。——但是，习本器应该像习异器那样，要好好地学会。所以希腊人对我们来说是不可或缺的。只是恰恰在我们的本器中，在民族之物中，我们不能跟随希腊人，因为，我已经说过，自由使用本器是最困难的事情。

这就是说，按这条法则，只有诗意地经由非本乡存在亲历异器，尔后才能诗意地恃本器而居成。希腊人的本器是天火。光芒和火焰保证众神到达并接近他们，所以光和焰就是他们的家乡之物。但是在他们的历史开始的时候，他们在这种火中并不十分像是居家的人。为了掌握这种本器，希腊人必须经历他们陌生的东西。这就是陈述的明晰。想必这种东西使希腊人大为惊诧并攫住他们，以至于成了他们唯一的救助，这才帮助他们把火带人恰到好处的明晰度那种宁静的辉煌。通过这种对他们来说异在的东西，即自我把握的

---

① 此处涉及海德格尔的一对概念：Unheimischsein 和 Heimischwerdens；前者我们直译为“非本乡存在”；后者指的是“成为居乡者”或“成为据有乡物者”，汉译颇难照顾两者字面对应，权且以“居成”译之。（“居成”在汉语中指“达于治政者地位”；此取转义，指达于居乡者地位。）Unheimischsein 的对应词 Heimischsein，我们译为“居有家园”；另者，凡 Heimischwerden 与 Heimischsein 意义相近之处，我们亦依语境译为“居有家园”。——译注

能力，希腊人才使本器最终成为自己的财产。正因为在诗歌、思想和造型艺术的把握中达到严谨，希腊人才有能力以准确和明晰的风格去与众神见面。希腊人就是这样建基的，最终建起 πόλις〔城邦、国家〕，作为神性提供给历史的本质场所。πόλις 决定着政治。此种作为结果的政治绝不可能决定希腊人的基础，即 πόλις 本身及其建基。希腊人的弱点是，他们面对过度的命运和天意不能把握自己。希腊人的伟大之处则在于，他们学会了对他们来说异在的东西，即自我把握的能力。

德国人正好相反，他们的天然禀赋是陈述的明晰。把握能力，预先形成计划，建立草图和框架，提供范围和专业，划分和厘清头绪，诸如此类，整个儿把德国人带走了。然而，只要这种禀赋不作为一种把握能力被命运投进急迫之中，去构想不可构想的东西，并且面对不可构想的东西能够保持一种“涵养”（Verfassung），就不可能成为德国人自己特有的东西。德国人首先要面对的是对他们来说异在的东西以及他们在异乡必体验到的东西，那就是天火。正是在天火带来的震悚状态的急迫之中，德国人不得不去掌握他们自己特有的东西，为了自身的需要不得不使用他们的本器。所以诗人说过这样的话：在德国人的时代，主要倾向不外乎是懂得与什么东西及时赴约、掌握天命这类事情，因为无天命（即 δνσμορον）正是我们的弱点。这个评论见于荷尔德林为其《安提戈涅》译本附加的注疏中（《全集》第五卷，第 258 页）。

一个历史性民族的天然禀赋，惟有当它成为民族历史的历史性因素时，才真正是这个民族的天赋，亦即这个民族的存在基础。为此，民族的历史必须找到自己的本器并达于持器而居。可是，人如何在大地上栖居呢？荷尔德林晚期诗歌作品中有一首《可爱的蓝色中绽出……》，这首诗的来源很费解，但就其真理性而言，若说诗人缺少清醒的精神，那是不可思议的。诗中有这么一句话（《全集》第六卷，第 24 页以下）：

> 人满载劳绩，然而
> 诗意地居住在这片大地上。

这句话包含一种对先行肯定的东西的限制。诚然，人在劳动中创造作品时是满载劳绩的。人做的事情是如此的不可估量，足以让人在大地上安身立命，耕种、消耗和利用大地，以达到保护自己、促进和保障其劳动效果之目的。可是——这就算安居了吗？这就已经能让人在其持守的真理中居有家园了吗？工作，劳动，建造，养护，这一切始终是“文化”；而文化终究只是并且永远就是安居的结果。[①]然而这种安居却是诗意的。这“诗意”从何而来，怎样来，何时来？难道是诗人的一个制品吗？要么，诗人和诗意是分别由诗来规定的？那么诗的本质又是什么呢？谁来规定诗的本质呢？诗的本质能不能从人在大地上的诸多业绩中推导出来？

似乎是这样的，因为现代的意见把诗人归人创造性劳动者的行列，而把诗计人文化产品。可是，按这位诗人的说法，有诗意的东西是远不属于人的劳绩的，是与一切劳绩对立的；假若诗意不是自在于某处，人又如何去经验诗意，使它的本质法则成为人的安居？若不是诗人，谁又能够去思考诗的本质？看来得有诗人来指明“诗意”，才能使“诗意”成为建造家园的基础。为了胜任这一建基的工作，诗人首先必须以诗意创造者的方式栖居。可诗人能在哪儿逗留呢？创造诗意的灵魂怎样才能找到它的祖国，到哪去寻找它的祖国？

泰始之初，精神
不居家，不依源。它为家园而愁苦。
它热爱侨居，也勇于忘却。
我们的花朵和我们的林荫使它快活，
这苦魂。这施灵者快烧焦了。

---

① “文化”（Kultur）一词的拉丁词根 colō 最早有“居住”和“耕种”两种含义（参阅 Alfred Ernout 和 Antoine Meillet《拉丁语语源学辞典》第四版修订本，1985年，巴黎 Klincksieck 出版社）。——译注

这几行诗是哀歌《面包和酒》尾声的后期手稿之一。[1]它们命名了精神和施灵者（Beseeler）。精神乃善知的意志，它所想的事情是：凡可能并且可以成为某个现实物的任何事物达于其存在之真。精神从存在的同一性来思考诉诸一切现实的现实性。精神是善知的意志，而善知的意志乃是本源的意志。精神作为精神，是为一切的精神。共通的精神之思，其所思者乃是现实成为现实之前的现实之现实性。这种现实性，从依据现实算起，其实是一种非现实，但它已被先行抛向[2]它自身居持的真实性，最终定固于其中。现实的此种非现实的现实性，经如此定固便是诗的雏形。共通的精神之思就是成诗者（dichtend）。如果说精神始终要成为大地上某个人类的历史的"精神"，那末，精神的成诗者之思就必然要在诗人的灵魂中聚集起来并完成自身，只要诗人顶天立地，在天空显现时，让大地出现在他的诗意的天穹中。诗人的灵魂一旦受到成诗精神的激励，就会生动起来，因为诗人的灵魂命名着现实事物的成诗基础，只有在这个时候，基础才诞生，其现实性也被揭示为"本质"。成诗精神通过施灵者去建立大地之子的诗意家园。所以，精神本身首先要居于建基的基础。先有诗人的创造性诗意栖居，尔后才有人的诗意栖居。这么说来，成诗精神作为精神本来就是在家的。即便是树，从它长出来，也植根于它的基础，而不离弃这个基础。动物也一

① 弗里德里希·拜斯奈发现了这几行未收进赫林格拉特版本的诗稿，并在其重要著作《荷尔德林的希腊文翻译》（1933年，第147页）中首次公诸于世。拜斯奈并且意识到，这几行诗对探讨荷尔德林与"赫斯柏里安和希腊"的相关问题具有重要意义，——在何种程度上，这些诗句诗意地表达的历史性法则可以从谢林和黑格尔的德国纯粹形而上学的绝对客观性原理中推导出来（根据谢林和黑格尔的德国纯粹形而上学学说，精神的自身自在预先要求返回自身，而返回自身又预先要求出离自身存在）；在何种程度上，这样一种形而上学提示（即便它找到了"历史学上正确的"关系）揭示了诗意的法则，而不是更多地掩盖了这一法则；提出这些问题，仅供思考。另外，我们还必须注意到，在荷尔德林研究中广泛讨论的有关这位诗人的"西方转折"问题（是否绕开希腊文化而转向基督教，是否转变而倾向于两者），已经被作为简略问题简略地思考了，以致问题始终还悬在"历史学"现象的外围工事里。荷尔德林虽然发生变化，但没有转变。他只是在变化中才找到了他一直在求索的东西，即本器。随着他的变化，关于希腊文化、基督教以及东方一般真理的知识也发生了变化。通常的历史学研究领域和年代也随之失效了。——原注

② 抛出（entwerfen），今词义通释为"筹划"、"谋划"。——译注

样，在其生命之始乃至整个开端过程，也多半生活在蛋卵中。甚至无生命的物，人手制作的物，在开始时也向我们呈现其发生基础，然后经生产过程出离初始物态，最后在加工材料中以成品的外观脱颖而出。有生命的东西和无生命的东西，至少在初始阶段（尽管后来不再是这样）都在其起源地有其原始存在，并且在一种内在性(inne）之中与起源地紧密相关，而这种内在性只有在这一时间内才是纯粹的。根据相似性——人们喜欢以此为准绳来思考一切现实事物，上述情况也同样适用于精神，并且是首先适用于精神的。何况对人来讲，精神往往很容易就披上“创造者”和“天才”的外观。大凡“造化”之类，就其产生的基础而言已经是居有其所的。要不怎么能够成长到成其“伟大”呢？精神是“活的”，似乎应该比植物更有植物性，比动物更有动物性。精神毕竟是精神。精神的“作诗法”有其自身的法则。

*泰始之初，精神/不居家，不依源。*精神起初并不居有其所。居家这回事，乃家园的近邻关系使然；这种近邻关系来源于家园本身并得以维持与家园的近邻。家园是精神的本源，是源头之地。若说*泰始之初*精神不居有家园，那么，它在发端时（发端在此即*泰初*之谓）自然是*不依源*的了。所谓*不依源*，也绝不是只限于以另一种方式重复前面那句*泰始之初……不居家*；因为这行诗中第一个“不”否定的是前面提到的“*居家*”，而第二个“不”否定的是“*依源*”。所以说，所谓*居家*以居有家园（Heimischsein），意思就是成诗精神应该呆在与源为邻的地方。可是，为什么成诗精神（同时也是施灵者）开始的时候不处在源头？

*为家园而愁苦。*精神之为精神，在它发端的时候，就已经在敞开域（das Offene）中敞开了，否则精神就不是精神。所以，善知的意志在开始的时候，家园也是朝它走来的。但由于家园就是本源，它来临时必然是暂时自身锁闭的。因为本源首先要在本源涌现中才显现自身。但这种涌现来得最快的，是其涌现物，也就是本源从自身释放的东西，结果是本源在涌现物中没有露面，反而自身藏匿和退隐到其显现的后面。所以最切近的家乡因素还不是家园的近邻关系。本来，精神一开始就自行敞开，这意味着在涌现的家乡因素中马上就能把握家园，但因为家园在这种把握意志面前后退了，

结果还是找不到家园。精神虽然转向家乡因素并在其中渴望获得家园，但一开始就被逐离家园，陷入一种越来越徒劳无功的寻找。这么一来，精神凭其意志想直接在本器中居家，反倒很快耗尽了自己的本质力量。自身关闭的家园，就是令精神为之愁苦的家园。它使成诗精神有消耗的危险。这意味着本质的丧失。但是精神作为家乡本源的认识意志，即使此时也是朝向家园的，以至于这种憧憬在精神中唤醒的恰恰是这样一个愿望：为了家园，宁可去亲身体验非本乡存在，何况家园自身锁闭已经使精神对此有切肤之感。之所以有这种事，是因为精神在其本质意志中接受了非本乡存在实实在在所能提供的那种东西。那就是异器，那种叫人思念家乡的异在之物。

精神……热爱侨居。侨居地就像心系母土的女儿国。精神热爱这样性质的土地，也就仅是以间接和隐蔽的方式热爱母亲。母亲是家乡的土地，按颂歌《远游》(Die Wanderung)(《全集》第四卷，第170页）来看，却是*难以抵达的、锁闭的东西*。精神并不是简单地逃入某种异国情调，而是*热爱侨居*，当它这样做时，这样地爱着时，也是以不居家的方式处在一种本质的意义中。

也勇于忘却。精神也爱健忘。其实也不见得，爱健忘是出于对侨居的喜爱。“也”这个字应该训作“因而”，即：以这爱的名义，精神因而“也”喜欢某种形式的忘却。何谓忘却？最常见的形式就是“不再想得起来”。所以遗忘还是某种类似回忆的东西。所谓“忘”，就是某事正在逃离我们，或者已经离我们而去；也可以说是我们让它溜走，甚至可以说是我们把它逐出了感觉。忘，时而是遗失，时而是推开，时而两者兼有。如果遗忘的情形是我们自身排遣了某事，那也可能是它像一缕轻烟那样化成了另一事，而这事迷住了我们，以致我们一时“忘记了我们”。在所有这类遗忘中，忘仍然是一种举止行为，仍然是我们做出的或自身允许的举动，或者是我们将某事置于脑后，或者是事情纷繁我们淡然健忘。但是还有一种忘，不是我们忘却某事，而是某事忘却我们，以至于我们成了被遗忘者——这就是天命之忘；我们不再接受命运，我们只是在事件中漂泊，在自己那个本质的根源面前胆怯地逃跑。与之相反，*勇于忘却*出自隐藏的爱而有其独特的特征，这种爱即是对本源的热爱。谈到勇气，正所谓有胆有识方为勇；识者，知其所以然，其余的一

切，我们所做所受，就看事先是不是知了。此种知使胆识独具一种高贵品质，有别于那种一腔热血莽撞意义上的单纯“勇气”。所以，胆识乃是善知的勇气。其中，知包含了体现冷静、细心、顽强等胆识特征的基础。勇于忘却就是这种善知的勇气，为了将来据有本器，宁愿去经受异器的考验。就这样，成诗精神的胆识经历了异乡之旅的长途跋涉。因为热爱侨居，精神已经还乡。

我们的花朵和我们的林荫使它快活/这苦魂。成诗精神一开始出于家园锁闭而大损元气，如今则身处异乡，在天火之下受煎熬。精神从火那里获知，它要从异乡带回祖国的正是这火本身，因此须在那里让本器（即明晰的陈述力）与火发生关联而释放出它的本质力量，将其组织进有待表达的东西里。在本器的释放中，家园自行开启并揭示家藏，好让精神将它据为己有。现在，*我们的鲜花和我们的森林*播撒欢乐，而欢乐的本质就是给真提供庇护，将它保存起来以供自由使用。充满乡土味的荫庇带来适意的凉爽，可防异乡之火的灼烤。土生土长的鲜花带来柔和的光泽，可防异乡之火的强光照射。诗人在这种回返中得到庇护，平安回到自行开启的家园；他意识到，如果不亲近本源，他在异乡恐怕早就烧焦了。但这种认识同时又摇摆于对此事的一种知识：没有这种亲身经验过的火，诗人据得的陈述的明晰又如何够得上是适意清爽、柔和明亮的本器呢。既然成诗精神应该把人的栖居建成一种诗意的栖居，那末它首先就必须在其存在法则中以诗意创造之功去居有家园。这条未来诗人们的诗人世界的法则，就是他们将要建立的历史的基本法则。历史的历史性，其本质就在于返回本己，而且只能是作为异乡之旅才能返回本己。所以诗人们首先必须是远涉重洋的远行人，借东北风的惠助，他们得以保持方向，驶向天火之乡。

吹来了东北风，这是对到来的风的欢迎词。风之至也，且“过”且留，只能如斯，“逝”而留驻。可是东北风该留驻么？

> 那就去吧，去问一声好，
> 美丽的加龙河，

那就去吧——好不容易吹来了东北风，可诗人是不是已经在央

求风快点过去，好留下一种无风状态？更确切地讲，“……去吧”这话分明在说：“风别迟疑呀，吹吧，为我吹吧，迎来了你，也就是该你路过的时候了，我也认准是这个时候了”。可为什么又叹一声“那就”呢？因为诗人自己留下了，他是作为一个留下者在作诗呢。“那就去吧”这话指的方向是“法国南方”，这是留下来的人的话，故也间接道出了一个位置，正是站在这个位置上诗人才说“吹来了东北风”。假如这个诗句贯穿全诗，那么这首诗的地点和时间就在这句“那就去吧”之中了。也就是说，留下来的诗人不再跟那批远行人一起出海了。难道他厌倦远游了吗？要么就是他一路平安经历了异域之行，如今英勇还乡，有足够的力量持守家园了？事实上，持守并非一个人孤寂地度过余生（Übrigbleiben），也不是无主见地固守毫无经验的东西，而是远道归来人之归来，他曾四处求索适用的东西（《伊斯特尔》，《全集》第四卷，第220页），因此已经是个富有经验的人了。恃本器以居成的条件之一已经具备，这就是异乡之旅。然而，只有保住经验过的东西（天火的光和热），诗人因而得以借经验的陈述学会自由使用本器，上述条件才算是始终具备。作为返回，归来后留下持守，必思前事而回忆天火。这种回忆绝不是某一过去的事物在记忆中单纯浮现。既然是“天火”能让一切陈述先期获得其结构，那它必然会持久存在。对“往者”的思，亦即对已经达乎其本质在场（Wesung Gekommene）的东西的思，乃是一种独特的回忆。

那就去吧，去问一声好……回忆乃是一种问候。留下来的人当然不再需要借东北风起程去异乡，但在另一种意义上他仍然需要风。东北风成了携带问候的信使。从不假思索交换而用罄的空洞问候，到难得的真诚的问候，再到这种独一无二的诗意创作的问候，我们发现其间有很多等级。在问候中，问候者虽然命名自身，但仅仅是为了说，他自身无所求，惟把一切该给的奉送给被问候者。真诚的问候赞赏持守本器的被问候者，自己则顺应了一种与之不同的因而远疏的意志的归属关系。问候展开被问候者和问候者之间的遥远，从而在这种遥远中建立起一种不需要巴结讨好的互邻关系。真诚的问候将自己本质的相似之处赠予被问候者。真诚的问候有时让被问候者在其自身的本质亮点中光彩照人，于是它就失去虚假的自

身性（Selbstigkeit）。真诚的问候把想象的“非现实”带到与单纯的“现实”相对的优先地位。纯粹而朴素的问候是富有诗意的。它对被问候者的思，让被问候者原始地卜居于其本质的高贵之中，使之作为被问候者在这种问候中从此有其本质的托身之所。现在，被问候者作为被问候者又来问候问候者，但不需要信使。问候乃是一种回忆，其神秘的严格性收留被问候者和问候者，将两者藏匿于彼此共处的距离中，互为本己的存在。问候自身无所求，却因此而收到能助问候者进人其本己存在的一切。使得问候乃是返回本器持守。

问一声好/美丽的加龙河，——诗人首先让河流得到问候。河流的精神就是诗的精神。在对河流的思念中，诗人思的是介于神与人之间的“指号”（Zeichen），亦即示者。荷尔德林在叙说莱茵河时，先是说到这条河的河流本质，并把莱茵河在深暗河底的翻腾唤作“半神的狂怒”（《莱茵河》，《全集》第四卷，第173页）；之后，在诗第十节开头又说：此刻我思念那些半神。想必诗人回来落脚本质之乡，在问候之际，也在同一个“此刻”，首先想到河流。在异乡风景林林总总的事物中，加龙河第一个被提到并不是偶然的。它是一条“美丽的河”，即伊斯特尔颂歌叙说的那样“家园美丽”的河。河魂使土地可耕种和可居住，因而从次序上讲也应该是第一个受到问候的；托河魂的福，被问候的土地也就在自身的丽质中，亦即在它自身的“存在”中，显露出来了：

去问一声好
美丽的加龙河，
还有波尔多的花园，
那里河岸陡峭，小路
幽远，小溪跌落
深深的河。哟，高处
橡树嫁给了银光闪闪的白杨，
这对高贵夫妻在张望。

谁愿意在这里流于冗长繁琐，老是一通干巴巴的空洞议论呢？谁又愿意用一些差强人意的诠释来使这质朴的言说变得面目全非

呢？在诗意的问候中纯正地产生并呈现于我们眼前的东西，不需要我们的言谈来为之作论。倒是我们需要一些评注，以便我们能注意到在此被命名的东西是怎样作为被问候者显现出来的，这个被问候者随后又怎样去问候那位问候的诗人，从而使诗人能够保持在诗歌天职的沉思冥想中。诗的言说不可流泛于一种诗歌的风景描绘。这里，诗意凝成的作品是从首先被问候的河流精神流来的，是按河流的精神围绕着河安排起来的。

还有波尔多的花园/那里河岸陡峭——城市及其花园并不是与河流并重命名的；不如说，河流作为垦殖的精神体现在河岸上建起了一座座花园，而城市就建在花园之间。河岸陡峭。河水流淌着，沿着明确的河道：这是因为河流对自己的使命怀有信心。河岸上

> 小路幽远……不是“某一条”小路，而是那条窄窄的不显眼的小径，紧挨着陡峭的河岸，顺着岸伸展，在这种近邻关系中小径也就跟随着流动的河魂悠然神往了。只要人在可以开垦的大地上安居必定是诗意的安居，这条小路就作为人的路而被引到诗人的灵魂那里。

小溪跌落/深深的河……小溪是一条细小而平缓的水流，轻轻流淌着，在被冲刷的山岩上常常清澈见底；它多半是从高处流下来的，出于群山而汇入大河，在宽阔幽暗的河床深处与河水同流，从而肩负起它的使命，奔向大海；那是远行人远涉重洋，前往“侨居地”的地方。

哟，高处/……张望——在河流和花园之上，在城市、小径和溪水之上，辽落而又处处被河流及河岸规定了的，是一种张望。那是一道自身开启的目光，而敞开域就是围绕这目光聚集起来的。在这里，视者和一切保持敞开的东西就是“一对高贵夫妻/橡树嫁了给银光闪闪的白杨”。两棵树是不一样的：一棵硬朗，树冠葱茏而幽暗；另一棵高而挺秀，在风中萧萧，羞怯地闪着光泽。然而它们共有一个敞开之境，那是它们高贵品质的境界，而高贵知道什么是尊严，只有透过它那敞开的目光，才能把尊严还给河流以及在它绮

丽风光庇护下安居的一切。[1]这对“高贵夫妻”敞开的张望看护着河神的存在和天职。这两棵树结成“高贵夫妻”站在高高的河岸上，而诗人在向这对“高贵夫妻”问候的寂静中，想到了那次永久的离别，如今竟成了他的诗人世界的开端。

想来还记忆犹新

问候将被问候者很好地保存在回忆中。它没有被遗忘。何况这是不可能被遗忘的。因为被问候者思自身乃思问候者之所问。所以问候压根儿不是“自作多情”。问候者之所以能问候，难道不是只缘它本身就是被问候者，是在其历史性存在中被提及，并在其诗意规定性中得到肯定的东西吗？不是诗人思自身而达于被问候者，而是这个被问候者思自身而达于诗人即问候者。东北风绝非只是诗人托付问候的信使。东北风是先于一切被招呼的东西，这风由于吹拂而带来晴明，为诗人照亮他的诗人世界的地点和时间，于是诗人得以同时思及往者和来者，甚至不妨说思及作为来者的往者。“想来还记忆犹新”是一个过渡句。这个过渡句似乎把问候和在被问候者那里逗留的情节给打断了；其实不然，而是把被问候的往者连接到问候的来者之中去了。因为这种独特的诗人天职的学徒期有某种来临的东西，使得家乡之物首先成为一种到来的东西。从第一节诗过渡到第二节，这个过渡句就像一次吸气，以便把握那个最高的机遇：与问候的东北风给诗人吹来的东西见面。显然风是要“吹”过的，是要离诗人而去的。但回忆的神秘现象之一就在这里：回忆思向往者，结果却是往者在趋向它的思念中，从反方向回到思念者。这种回返现象，当然不是现在就作为当下在场的东西而处在某种单纯现时化的现在时态之中。假如对往者的思念让往者保有其本质，而以仓促结算的办法将它置于某种现在时态又无损于它的本分，那末我们就会发现，往者重返回忆时飘然越过我们所处的当前，而作为某种未来的东西朝我们走来。回忆突然间处于被催告的地位，必

① 此句中，“把尊严还给……”（würdigen）直译应为“欣赏”。动词 würdigen（欣赏、评价）与名词 Würde（尊严）同词根。——译注

须把往者思作一个尚未展开的东西。于是问候意识到，它在问候之际必须好好思考那个思自身而达于它所思的东西，即那个已被问候者：

记忆犹新
榆树垂下宽阔的树梢
朝磨房探头。
可院子里种了一棵无花果树。

由此而思及磨房和庭院。乡人的日常劳作，他们的居所，一一被探问。可为什么是磨房呢？莫非诗人对磨房情有独钟？在哀歌《漫游者》(Der Wanderer) 里，归乡的游子也这样招呼过磨房（《全集》第四卷，第 104 页)：

远处磨房隆隆，永远在忙碌，

问候异乡的磨房，叫人想起故乡。但是，诗人觉察到的仅仅是磨房终日坎坎不歇的转动吗？他不也觉察到磨房永远在忙碌什么吗？磨房磨出的是麦粒（“果实”)，麦粒用来做面包。为了面包的缘故，这位思居天者 (die Himmlischen) 的诗人也想到了人操劳的作坊（《面包和酒》,《全集》第四卷，第 124 页)：

面包是大地的果实，受到光的赐福，

受到赐福的果实被托付给作坊，作坊就要防太强的光照和暴风雨的肆虐。榆树林起着保护作用。诗人在他晚期的一个断章（残篇 N.10，《全集》第四卷，第 244 页）以及别的地方，也命名了沙沙作响的榆树，它的凉荫形成庇护，挡住过量的天火。就连最不起眼的词以及每一个似乎只是为“诗歌的”点缀而构成的“形象”，也成了问候的话语。它按回忆来说话，把曾经存在的异乡和将要来临的家园纳入其相互归属的关系来思考。

可院子里种了一棵无花果树。这个“可是” (aber) 听起来是有

点儿夸张，因为它在我们不大去寻求对立的地方设了一种对立。磨房、榆树、院子和无花果树，这些景物怎么就不能和睦相处呢？上文已经引过的哀歌《漫游者》几乎以相同的视线命名了庭院：

……在那里，小树林探向庭院
绿了未掩的院门……

在发出问候的回忆里，"可是"这个连词问候的是南方的土地。这声"可是"把关于无花果树的回忆引向南方天空的炽热。接下来几行诗只是顺着这个方向而已，无需再依赖引出这节诗的过渡句了。问候必须圆满实现，为此它现在整个地跑到被问候者那边去了。而被问候者最终也显现在属于诗意的河流精神特有的东西里；河流是第一个被问候者。

节日里，
那地方的棕肤色女人，
全都跑到缎子般的土地上去，
在三月季节，
夜晚与白天一样长，
慢悠悠的栈道上，吹着
摇的风，
沉甸甸缀满金色的梦。

就好像描绘一把弦已绷紧的弓，这些一气呵成的诗行神秘地张在弓上，依一种趋向"太一"（das Eine）的思排列起来，而问候就是对这个"太一"的思念。节日里——这里突然提到节日，而前面没有任何铺垫，所以看起来像是纯粹的偶然。既然诗人的诗艺已经炉火纯青，不再相信偶然，也不再求助于任何外在事物来印证一个小词，为什么这时候还想到节日？诗人提到节日，莫非是他思念那地方的棕肤色女人？节日里，女人们身着盛装，打扮得漂漂亮亮。但是诗人为什么突然想到女人？"诗意"如此浓郁的一节诗，想必是用不着再去多加说明的了。只不过，即使在这里，也没有任何关

于“风土人情”的“动人”描写，并没有什么“诗艺”（Poeterey），而只有诗。荷尔德林并非因为想到了女人才来谈论节日；他之所以谈到那地方的棕肤色女人，是因为他对节日有难以释怀的记忆。这是为什么呢？

节日就是欢庆的日子。“欢庆”（feiern）这个词首先意味着暂时停止日常活动，把工作搁在一边。以致有人又把节日理解成与工作日相对，简单地把它看成是工作时间的中断了。所以，节日终究还是工作过程中的一个消遣时光，一种仅仅为了更好地工作而设置的休息。但严格说来，欢庆与中断之类空闲完全不是一回事。仅停止工作这一点，就已是一种自持（An-sich-halten），也许成为决定性的方面。我们在自持中回到我们自身，但不是自私地把自己强行拧回到“自我”。毋宁说，自持乃出离而越入一个几乎未知的领域，而我们的存在也就从这儿获得它的规定性。从这种越界中产生了惊讶，也许还有恐惧或羞怯。每次都出现一种沉思。人的四周于是敞开。但是，我们习以为常的现实物却不能使敞开域保持敞开。只有不寻常的东西才能照亮敞开域，因为不寻常的东西在朴质性的罕见状态中有其隐蔽的尺度，使得惯常现实物的现实性得以在其中隐身。不寻常的东西不能在寻常之物中直接发现和把捉。只有在诗歌中（或者隔着深渊，在自己的时间中，在“思想”中），它才会开启自身，同时开启敞开域。欢庆，就是为那种日子不寻常的东西而备的闲工夫，而那种日子也不同于日常生活的单调和灰暗，而是光明的一天。欢庆若只限于停止劳动，那末它本身就不可能有什么值得欢庆的东西，而节庆也不可能从本质上成其为节庆。节庆只能由其自身庆贺的东西来规定，那就是庆典（Fest）。庆典从何而来？对于这位遥想节日的诗人来说，庆典究竟是什么？这位诗人的诗歌意义上的庆典就是人与神定亲。颂歌《莱茵河》第十三节（《全集》第四卷，第178页）说：

于是人和神庆祝婚约

荷尔德林“庆典”一词具有崇高而又质朴的含义。定亲节（Brautfest）就是人与神相遇，而人神照面乃是那些介于人与神之间

的居中者的创生之源，他们处于人神之间并且忍受着这个“中间位置”。这就是那些半神，那些河流，那些必成为指号的河流（《伊斯特尔》）。这些示者（Zeigenden）就是诗人。[①]定亲节之日，即订婚日，决定了诗人的诞辰，亦即敞开域在光亮中趋于澄明的日子，而诗人看到了他的话语必须道出的东西：神圣。所以这位诗人的第一首颂歌禁不住叫出声来：

天亮了！……
但愿神圣成为我的话语。

于是开篇出现下面这个诗句：

就像在节日里……

按规矩，这个开头似乎应该引出一种比兴。但在这里却另有一番考虑。节日直接牵涉到半神的诞生，因而也与定亲节发生联系。无疑，半神充满了忧虑和惊恐，因为作为示者，他必须维持人与神之间的相互距离，并且遵守这道距离。因此之故，庆典之必然性也就回应了一种隐秘的急迫感。这就是为什么《摩涅莫绪涅》（回忆）[②]这篇颂歌的草稿（荷尔德林一度想题为《指号》）这样写道：

多么美好的
定亲日，我们却为了荣誉
忧心如焚。

---

① 这里，“诗人”一词仍然是海德格尔“诗－人”（本源－主体性）合一概念。“诗人”被解读为“半神”与“河流”的同一，“示者”与“指号”的同一。这里有必要指出，zeigen（或Zegenden）的释义应为“指明……”、“示看……”或“指……（给人）看”，而非多带自身性含义的“显示”。——译注

② 摩涅莫绪涅（Mnemosyne）：希腊神话中的记忆女神。同宙斯宿九夜而生九缪斯。海德格尔在《何谓思想》一文中说：“Mnemosyne这个希腊词可译为‘记忆’、‘回忆’。”——译注

“我们”仍然是先前已经说到的东西：

　　我们是一个指号，

半神既已超出人类以外，不甘忍受与众神有别之不平等（见《莱茵河》，第八节，《全集》第四卷，第175页以下）也就是太自然不过的事了，而用人的尺度去衡量自身，亦是如此。所以，半神虽来源于此种庆典，却很可能轻易就成为两者之“一”贪夺的猎物（《摩涅莫绪涅》，《全集》第四卷，第225页）。这么一来，半神本身的存在被劫往“一”（神的存在，或人的存在）之后，很可能就陷于分裂而被抛入某种两可（Zweifel）之中。

　　不染两可
　　方为至高。

至高者，乃离至上最近者。至上者，即神圣，即法则，即那种按订立方式与人的法则不同的法则。从人的法则来看，神圣先于一切法规（Sazungen）订立的方式，几乎不能叫做法则，因为这种方式乃是命运的指派。由于那种劫向“一”的分裂性贪夺，半神应遵守的中间地位衰败了。这个中间地位的敞开域也锁闭了。由于这种锁闭状态，那种至高无上的东西，那种在人和众神之上让中间地位展现于人和神，从而将人和神支使到其中互相指派给对方的东西，就进不去了。而此种来自神圣的最早的天赐，就是庆典。庆典之庆典特性，在神圣中有其规定根据。神圣让庆典成其为定亲节。这种让某个原在者在其原在中持续存在的活动，乃是原始的问安。庆典乃问安之事，神圣在其中招呼，并在招呼时显现。在定亲节里被问候的，是来源于定亲节的半神，此即真正被问候者。只有当来源于定亲日的半神的原始存在在其规定性中发出纯净的音色，定亲节的庆典气氛才会洋溢着欢庆的调子。可是，半神的存在本是服从他相对于神和人的不相类同。成为此种不相类同者，向着天空又向着大地，是分配给半神的本质所要求的。保持这种本质乃是合乎天命的本分。惟其如此，即不相类同者作为不相类同者存在，天命才能找

到它自身的平衡。这里所说的平衡，不是把什么抛进无区分状态而使它们类同，而是平等地让不同的东西在各自的差异中得其优势。平衡并非消除差别，而是神和人各归各的存在。不相类同者之得以持存，其根基就在于这种归返之中。当不相类同者如此持存的时候，才有那个天命得以在纯粹意义上逗留一会儿的片刻时间（《莱茵河》，第十三节，《全集》第四卷，第178页）：

> 于是人和神庆祝婚约，
> 普天同庆，
> 而天命
> 自身平衡了一会儿。

天命留驻的片刻，就是真正持存的尺度。但是，一种思想若寄望于现实物的不牢靠的固存保证，并且只按其持续的时间来衡量现实性，那末，这个片刻的显现就永远不过是一个“单纯的”片刻罢了。把这个片刻掐算成时间上的片刻，也就忽略了它的延续性。其实，天命平衡的时刻就是庆典的时间。它有自己的逗留方式。我们大家习惯上都按“照此类推”的单纯递进去探究时延。假若此方法还能省去起始和终结，则没有起始和终结的时延就上升到最纯粹的持驻之表象了。然而，即使从算学的观点来看，时延再短的事物也能片刻间返回天命指派的本质，以此方式超过一切“照此类推”的单纯延续。这个片刻是唯一的，无需再次发生，因为始终作为已在的片刻，它不屑于“重演”。但唯一的东西的片刻性也是不可超过的，因为它停留乃是迎向来者，故一切来临的事物得以在此种“往者的唯一性”的片刻中到达。这个片刻既非有限，亦非无限；它先于这些尺度而逗留。这个片刻庇护着宁静，一切命运的天命指派都被截留在这种宁静中。而神圣达于这个片刻，就是赐福给它，使它达于它的本质（《全集》第四卷，第354页）：

> 于是天国的订婚曲降临了。

只有从这种片时的宁静中，才产生一切单纯事件的运动。相

反，任何事件都不可能自己返回这个时刻。所以，庆典作为神圣首先指给我们的原始天赐，始终是历史的起源。历史乃是“发生聚合”,[①]就像山脉之于群山；历史是原始地使命运的天赐有其同一性和规定性的基本特征。如果庆典是人类历史的本质源头，而诗人出自庆典，那末诗人就成为某个人类历史的奠基者。诗人准备了诗意，这是历史性的人类赖以安身立命的基础。定亲日的庆典是历史“的”隐蔽的诞生日（这里说的是德国人的历史)。这就是诸王和民族的历史为何总是遵循日耳曼节日庆典法则之故，而且只服从这些节日（《日耳曼尼亚》，末节，《全集》第四卷，第184页以下)。当诗人伫立在东北风里，他就是神圣致以问候的那人。所以诗人必须招呼使他面临其本质命运的风，并借助这风让往者得到诗人的问候。诗人以思来者的方式去忆往者。而来者就是神圣，它在到来时备好了庆典应有的一切节日之物。这里所谓问候，就是让往者在其本质中得到问候，所以问候应该是回忆那曾经有过的庆典。因此诗人想到了节日。节日乃是庆典的前日。在对节日的命名中，被命名的是定亲节，但采取了心照不宣的隐晦方式，因而处在极度畏惧状态。

因为庆典就是定亲节，诗人想到庆典也就必然想到女人。

> 节日里
> 那地方的棕肤色女人
> 全都跑到缎子般的土地上去，

女人（Frauen）——这名称在这里还具有早先的音调，指的是女主人或女恩主。但在眼下的语境里，这名称只和诗人的本质诞生

---

① 海德格尔这里提出的“发生聚合”（das Geschicht）历史概念仍然是关于“本真的历史”的一种阐释，但不是把历史看作一个自然过程，而毋宁是存在者的原始“自然”(physis，海德格尔释为“自立”）自身挣脱出来成为世界，而一个世界作为历史出现必然包含了人所承担的东西（参阅海德格尔《形而上学导论》第二章)。另据海德格尔在别处解释，人所承担的东西有两层意思：其一是世界自身筹划为世界的原始抗争(πόλεμος)，其二是落在人身上的天命指派（Schickung des Schicksals)；两者均由人承担。这里，请注意海德格尔关于Geschichte（历史）的观念与geschehen（发生)、schichten（堆积，形成地层）和schicken（派遣，打发）的语源学关系。——译注

相关。荷尔德林有一首诗，大概是他在颂歌写作年代前夕或向颂歌过渡时期的作品，已道出了大家想要知道的一切（《德国人之歌》，第十一节，《全集》第四卷，第130页）：

感谢德国女人吧！她们
替我们保存了众神形象的美好精神，

写下这些诗行的时候，它们那富有诗意的真理对诗人来说还被遮蔽着，等到《日耳曼尼亚》颂歌完成，一切都明朗了。德国女人拯救了众神的显现，使得神的显现始终是奠定历史的事件，而发生事件的那个片刻间总是避开人所热衷从事和计算的某种充其量只能察觉“历史学上的境况”的编年学。德国女人让神的来临进入一种温煦而友好的光里，从而拯救了众神的到来。她们使这一事件去掉了可怕的外观，因为这种外观足以将人的震悚引至恐怖失度，或者让神的存在以及神的居所具体化（Versinnlichung），或者企图到概念中去把握神的本质。将神的到达保存起来，就是坚持不懈地共同为庆典做准备。但是在《回忆》的问候里，被命名的不是德国妇女，而是——

那地方的棕肤色女人。这叫人想到南方的土地，那地方天火的元素照耀时放射出过量的光，它的灼烤使暴露在天火下的东西蒙受几乎烧焦的危险。诗人命名*磨坊*、*榆树*和*院子*时，有一种思前思后在同时说话，思后操一口回忆异乡的语言，思前则出异乡而入家园，对棕肤色女人的问候亦是如此，其实是一种完成了的回忆。为了使远方遥远的在场保持在近邻中，诗人说出了“*那地方*”（daselbst），在一只现代耳朵听来，这一表达简直就是公文或商业用语。不过，问候的诗歌功能如此质朴地映照整节诗，这就足以抵消一切类似“散文的”回声了。而更其可贵的是，这一时期，诗人在一眼看去几乎毫无诗意令人撇嘴的一个小词面前几乎不抽身告退，而是特地朝它走去，直到听见它发出它原原本本的声音。因为诗人知道，不可见的东西越要纯粹地存在，越要求命名的词语躲人令人骇怪的形象中。*那地方的女人跑到缎子般的土地上去*。因为这节诗的手稿已经佚失，所以很难确定，眼下文本里所见的这句诗是不是

荷尔德林的原文，若是荷尔德林的原文，那末是不是编辑在这里出了错。人们倒是愿意把它读作："走在缎子般的土地上"。[1]也许这里要说的不只是人走的土地。诗人已经看见妇人们走向坡岸的木板道，她们沿着木板道慢慢往上走。如果我们注意到，在十八世纪，德语形容词单数第三格的词尾常常用"n"代替"m"，上面那个猜测也就多此一举了。女人们都跑到缎子般的土地上去。土地并不是这些妇人行路时无关痛痒的足垫。举步投足之间，那种春天般的盈盈步态，是从大地升起来的。土地是缎子般的。它柔和而宁静地闪烁在地气的宝贵中，而几乎未被触碰的大地藏匿着它的宝藏。要么，诗人是在思考大地本身，那四处弥漫的不确定的柔情初发，冬春之交苍茫萌动的生机，出于大地又高于大地，来自大地又返回大地；这时节，万物难道不都是：遮蔽着的不确定的东西和先已内在地决定了的东西？接下来的一行诗，仅两个小词就为我们解答了这个问题：

在三月季节，

三月是过渡季节。这种过渡似乎只起中介作用。或者不如说，过渡性的东西是短暂的东西，是只过而不停留的东西。可是三月季节丝毫也感觉不到仓促和暴烈。在一种隐秘的僵持（Innehalten）状态中，正酝酿着冬与夏的调和。这种僵持并非停顿，反而是一种异乎寻常的上升和隐隐显露：即冬天的严酷僵硬与夏天的奔放和力量之间的调和。此种调和释放了物竞者，使它们拥有同等的权利，亦即它们向来固有的成全自身的权利。这样一种过渡，也使得那种平衡在本质上与天命留驻的时刻相符合。这样一种过渡并不是仓促路过，而是进入自身持守，一方和另一方由此而找到自身本质的宁静。过渡季节就是庆典的准备。三月是节日的季节。

---

① 此处疑原稿"有误"系指：auf seidnen Boden（……缎子般的土地上）句；按现代德语，句中形容词 seiden 应取第三格 seidnem（表示"在……"），而非第四格 seidnen（表示"向……"）。故原诗句无论读作"跑到缎子般的土地上去"还是"走在缎子般的土地上"均有语病之嫌。——译注

夜晚和白天一样长，

在词序上，我们通常说昼夜。我们总是先提到昼，似乎昼是“正面的”。我们让黑夜跟着白昼，好像夜是白昼的迷失。或者，夜是昼的一种欠缺。但对荷尔德林来说，夜先于昼，先于白昼的黑夜乃是白昼的富余，虽然还没有确定，但夜藏着它。夜是白昼之母。如果说神圣朝我们走来犹如白昼升起，如果说这个时候我们才得到替我们担保众神到来的天赐，那末夜就是无神状态（Gott－losigkeit）的时间了。不过这话在此丝毫也不意味着神的完全缺席，或者说神干脆就不在场。无神状态的时代也包含着要决定但尚未决定的东西。夜乃是对过去神性之物的庇护和对将来之神的遮蔽的时代。正因为夜在其降临的夜幕中有所庇护和遮蔽，所以并非什么也没有，它也有它大片的光亮以及适合于静静地准备某种东西来临的宁静。既有来者，必有守夜，但守夜并非作为失眠吊在睡眠上，而是好好看守和保护着夜。诚然，这种夜的漫长有时会把人的能力逼到那种愿望，即沉沦于一种睡眠之中。但是，既然夜作为白昼之母带来神圣的东西，想必也是圣夜了（《全集》第四卷，第213页）：

……在圣夜里，
一个人想着未来而心事重重，
为了无忧地安睡的人，
为了儿女的兴旺，

如果说夜和昼一样长，那是因为夜已经准备好让白昼拥有磅礴之势升到夜之上，而夜又不至于因此而放弃自己的本质。这个时刻就是平衡的时间。升起的白昼，有着融融的节日气氛，正合于定亲节的欢庆。当夜与昼达于平衡，女人们也就走在她们的小路上了——

慢悠悠的栈道上，吹着
摇的风，
沉甸甸缀满金色的梦。

慢悠悠的栈道上——此诗的第一节已经说到了沿河岸的小路，因为大地上人的小径应该贴近有诗意的东西。现在，小路又一次被命名。还是那些小路吗，走着妇女们的队列，她们在节日的气氛里准备庆典？小路悠悠。这些小路适合沉思和预感的脚步，也就是且行且思懂得停下来与时辰合拍的脚步。悠悠小路是天命处于平衡时刻的道路：那是欢乐的山间小道，它们与富有诗意的河流精神唇齿相依。如果在小路上我们既可以思考脚步和升华，也可以思考路过和越过，那么小路就意味着那是飞越关山抵达对岸的津渡之途了。可是，没有翅膀……谁又能从异乡的岸飞回故乡的岸（《伊斯特尔》，《全集》第四卷，第220页）。只有这些小路，这些很少人走的木板栈道，权且还能当作飞越关山的桥，又窄又破，摇摇晃晃，毫不起眼。但诗人，遥遥的关山路，以及他一身所系的那一切，就是如此呵。然而，若没有风，翅膀又有什么用？幸而，悠悠栈道蒙受了神恩，所以路上吹拂着

摇的风。——第二节诗里，先是问候的东北风圆满前来问候，尔后又以对这风的问候作结。故乡问候的风在异乡找到了被问候者。小路是人通行的普普通通的驿道和小径，但绝不是没有“氛围”的空寂地点。小路是天赐的，有风在吹，抚人的风。以至乎？摇，就是带进半睡半醒的甜蜜陶醉，携往那种飘然入于忘乡的醉态。如此说来，摇的风就是节日小路上欢乐的风啰？醉本来就是节日之事。不过，是盲目喝到玉山崩那种单纯酒醉么？摇的风不可能带来神魂颠倒的狂态。况且——怎么摇也始终是在摇篮里。摇篮参与诞生。摇篮关系到得之于定亲节的一切起源之事。摇的风当从本质上参与决定半神（亦即诗人）的本质起源。所以，问候中摇的风也是最后的和最高的被问候者。风以何种方式摇，它为什么能抚慰人，这要由它特有的方式来澄清。这风

沉甸甸缀满金色的梦，——梦对于我们往往只是梦而已，终为“泡影”。它们稍纵即逝的逃逸性，近乎随意的内容，既无下文也无明确含义，必然要在我们称之为“现实”的这个可靠而实在的世界里落空，因为现实对我们来说毕竟是在醒着的状态里经验到的东西。我们把梦视为仅仅被梦见的非现实。凡具有梦性质的，均按现

实的尺度来测量，仿佛根据一种天经地义的确凿性，人人都知道什么是现实似的。在解释现实时，为了更加明了，我们也许会说现实就是效果化了的东西，也可以说是本身起效能作用的东西。可是，什么是效果化？效果又是什么？难道只有看得见结果和成效的地方才有效果吗？有没有不需要成效的效果？是不是只有现实的东西才存在，非现实的东西不存在，也不值一提？现实和非现实的边界在哪？可不可以说两者由一条分界线划分为不同的区域？抑或非现实就寄寓在现实之中？现实的现实性又是什么？现实作为现实，若不是在现实性中有其本质存在，又会是什么呢？假如现实性本身不再是一种现实，难道它消失在可怕的“抽象物”那种所谓的虚无里了？要么，“抽象”之说不过是一个无奈的误解罢了（其对“现实性”包含的非现实的贬损首先就证明了这一点），即盲目抓住现实这根救命稻草去曲解非现实？假如任何现实说到底不过是现实在现实性中有其存在，那么，一切现实难道不都在非现实中处于悬临状态，而非现实也绝不是空空如也？如此说来，非现实甚至比现实要有某种优先地位。所以我们至少得思考一下，是否梦作为非现实就不能是现实的一个尺度。这么一来，我们就再也不能根据“现实”以及人们直接当作现实的东西来清算梦了。说不定由属于梦的一切非现实来作为现实的尺度，也未必不可。也许这只适用于诗人在此命名的梦，因为这里涉及的是诗人以及诗歌艺术本质诞生的领域，诗人作为半神，乃神与人的作品，即定亲节的果实（《就像在节日里……》，《全集》第四卷，第 152 页）。也许这只适用于金色的梦，它们的非现实性只能按诗人的意义来思考。现在，可以说非现实绝不是单纯的空无，它或者是不再现实的东西，或者是尚未现实的东西。非现实就包含着这种“或者……或者”，而且多半还遮蔽着此种悬而未决的态势。假定非现实的东西是尚未现实的东西，那它就应该在非现实性和现实性之间持在（west）。如果我们在形而上学意义上把现实性与真实的存在等同起来，那末，尚未现实（也可以称为准备好了的可能性）就应该作为状态在非存在和存在之间持在。荷尔德林在其颂诗写作准备时期写过一篇诗论，标题叫做《在流逝中生成》（《全集》第三卷，第 309 - 316 页），文中有这样一段话：

> 〔在〕介于存在（Seyn）和非存在（Nichtseyn）之间的状态里，到处都有可能的东西成为现实，现实的东西成为理想；而且，在艺术的自由模仿中，这是一个可怕但神圣的梦。

可能性之变为现实，一如现实性之成为理想，在诗的自由构造领域中显露出某种梦的本质特性。这个梦之所以可怕，是因为它显现于人时把人逐出熟稔的现实的无忧居所，而把人抛进非现实的恐惧之中。但这个可怕的梦又是一个神性的梦，因为来临的可能事物进入现实性而到达时，在这过程中也随着神圣的到来而获得神圣的特性。这个非凡的梦使可能的事物变得更具存在者状态，而此前被视为存在着的和现实的东西反而益发成为非存在者。这个梦显现于诗人，是因为这梦在其神圣性中作为可怕的非现实，乃是先于一切诗歌开端的神圣诗篇。诗人们必须道出的就是这首诗。听到这首诗，他们就会做这个梦。只有当诗人这样去梦想的时候，他们才是臻于成熟的节日果实。诗人要想道出先于诗人之诗（Dichten）并且对之而言是诗（Gedicht）的东西，就必须叙说先于一切现实而发生的东西：来者。诗人的话语乃是 προφητεύειν〔预言〕这个词严格意义上预先说出的话语。诗人，当他们处在自身的本质之中时，就是先知先觉者，但不是犹太基督教意义上的“先知”。宗教上的“先知”并不单纯预先讲述具有先行建基意义的神圣话语。他们一上来就先讲神，惟有指望神才能保障得救而进入超凡的极乐世界。宗教至今仍按罗马的方式来解释人与神的关系，但愿人们不要拿“宗教”的“宗教性”来曲解荷尔德林的诗。也不要把诗人说成是算命先生那样的“预言家”，用这样的名称只能加重诗人世界的负担。诗意地被预先言说的神圣只会敞开众神显现的时空，并且标示出历史性的人类在这片大地上安居的处所。所以，思考诗人的本质绝不能拿那些“先知”来作比照，而应从成诗预言活动本身来理解诗的“先见性”。诗歌之梦是神圣的，但诗梦想的不是神。这种梦有其自身的分量：有了它，摇撼的风才不会漫卷成混乱的旋风，而是沿着它特有的路径吹拂在悠悠小路上。

可是清风吹拂怎么可能是沉甸甸的呢？因为它缀满了金色的梦。重的东西通常是压迫人的，而且成为负担。金色的梦就像金子

那样沉甸甸的，因负载诗歌纯正的本质而具有分量。这梦有金子般的成色，在神圣之火映照下发出耀眼的光芒。这梦有金子般的高贵，因为它从神圣那里获得了被甄选和知天命的纯粹性。重，在这里指的是天赐之富足，而天赐的东西是无法估量的，风把它携来，梦将它庇护。金色的梦所包藏的东西，诗人没有说出，至少没有直接说出。但是，除了神圣放光的热烈和明亮，即诗人的生命赖以诞生的东西之外，南方天空吹拂的风还能包藏什么呢？风儿轻轻摇入这一本源的摇篮。对异乡的问候，在异乡微风的问候中如愿以偿。如此问候时，诗人想到了天火，那是始终必经的第一道考验，以便他的陈述能力，也即他自己的才能，有一种要表达的东西，据此方能检验把握的能力。惟当对异器的经验和对本器的熟练已经达到历史性的本质同一，赫斯柏里亚的果实[①]（《面包和酒》，《文集》第四卷，第125页）才会成熟。这时候，未来德国诗人的存在就奠定了。诗人于是可以说（《全集》第四卷，第71页）：

成熟了，果实落入火
炙烤，在大地上经受考验
这是一条法则：人人都得进去，像蛇一样，
而先知者，梦入
天国的山丘。

欲成为果实，须到火里修炼。这就是异乡取火以应天验的法则。不经受异乡的这种修炼，不甘冒几乎被烧焦的危险，家乡大地一切本有之物都不能根深叶茂。对此，任何本器无一例外。等到果实成熟，在本器里经受了考验，该是什么也就成什么了：诗人。这就是指号，作为能指明的指号，诗人既解蔽也遮蔽。蛇的存在本身也是两义的，难怪《摩涅莫绪涅》颂歌最初的标题不叫《指号》而叫《蛇》。自身存在臻于成熟的诗人，像蛇一样。他们如同先觉者。

① 赫斯柏里亚（Hesperien，拉丁文 Hesperia，希腊文Ἑσπερία）：古代希腊人所说的“极西”，即“日落之地”（Ἑσπερος），指西去隔着爱奥尼亚海的意大利；此名称又被拉丁民族用来指西班牙。在文学作品中泛指“西方”。——译注

他们在梦想着，寄思绪于风中缀满的梦，而天国的山丘，即天上的流云，在风里悠悠飘荡。诗人只有成熟了，才能为诸神所用，而诸神也需要诗人。现在，既成熟，于是有诗人天职之忧（《还乡》，《全集》第四卷，第111页）。为了保持在本质里，诗人始终必须思考天火，思考怎样陈述命运已经赋予他的东西。两样东西都得思考以便保存：一是金色的梦，风沉甸甸驮来的梦；二是对本器的正确使用，用来言说有待说出的东西。两者俱备，对于一个半神来说，不是少而是多。所以诗中紧接着又写道：

够多的啦
就像肩上有一种
失败的重负
必须挺着。

只有在这种坚守着的回忆中，诗人世界的活动才能臻于成熟并保持下去。所以，它最初的诗人必须时时首先思考这种回忆。这意味着：以诗诗之，诗意地完成它。所以诗人回到家乡，进入历史性之法则，才托东北风把问候带给异乡之火。而在这种问候中，被问候者又转过来问候留下来的人。是故天火自思而思问候者，并作为属神的往昔之物在当下的延现（Wesende）与之保持亲近。这种经验过的异器，并不是只丢给不再打招呼的表现去猜测的、丧失了存在的过去之物。

想来还记忆犹新——这句问候中的插话使第一节过渡到第二节，也起到了从第二节跳到第三节的作用。因为“犹新”（wohl）不仅是说回到家乡的人“还”（noch）完好地保存着异乡之火。“犹新”另外还有限制的意义，其限制作用在下文中给出。显然南方之火离得近了，但留下来的问候者也已经是经验更丰富的人了。不过，留下来问候就算是有能力持守本器了吗？历史性法则的基本要求已经达到：侨居之旅。也正因为如此，接下来还得完成另一个要求，那就是在异器的体验性当中自由使用本器。保留对诸往之思固然是好的，但现在也应该有一种既独特又与前者相统一的思，即对来者的思。

想来还记忆犹新……
……
……
快给我端来
芳香扑鼻的酒杯
盛满浓暗的光，
好让我歇歇脚；在凉荫下
睡个觉，那该多美啊。

这话听起来像个起程踏上回乡路的人吗？诗人不是已经回到家乡了吗。要么就是光抵达家门还不够？莫非人到了家，回乡路才刚刚开始？在家园持守一点也由不得己。看来，诗人归家并不是吃现成饭似的在乡里四邻呆下来就成了。所谓持守，按其本义，只能是还乡过程中的事。还乡是学艺期，学会自由使用大地之子的本器，这种本器也为居天者所使用。诗人唤人拿酒来，“好让我歇歇脚”。听这口气，莫非凭莽汉之勇就能征服本器？难道不是更像一个只图安宁的人筋疲力尽的叫唤吗？诗人央人给他拿来一盏酒水，好让他能够将息，也就是说他全副身心（爱好）扑在这种将息之上了，凭爱好以将息，为的是有足够的勇气来实现这种将息的可能性。这样一来，将息就不是休憩和小睡的安顿了。显然，诗人已经置身在家乡浓荫悦人的情调里。也许正是阴影的清凉诱使人逃避火，使得林荫下的逗留变成了一种耽于睡眠的安顿。

在凉荫下/睡个觉，那该多美啊。——要能这样做就好了，那就可以什么也不做，痛痛快快睡它一觉，把身上失败的重负扔到地上了。可是，睡觉在这里只是该多美而已。实际上并非如此，因为这本身就不应该。所以，诗人期求的安顿是另一种安顿。诗人在别处不是早就说过了吗：“现在天亮了！”（《全集》第四卷，第151页，第19行）诗人必须保持清醒，且不说要达到更高的静思，就越加需要清醒。惟言说的明晰度由有待言说的东西的敞开经验来加以规定，诗人的本器（即陈述的明晰）才能运用“自如”。当诗人正经历异乡之旅的时候，神圣者的熠熠光芒就已给了诗人，作为这

样一种天赐，它始终在对往者的询问里延续着，并且是话语必须预先浸润的光。只有这样，诗人才能让显现物显现于己，尔后昭示于人，诗人自身也成其为指号。只有这样，才能最终扬弃那种虚假的自由，即那种以为家园大地是现成的，诗人凭天分就可以坐享其成，只需到手就成为财产的想法。这种急功近利的愿望乃是对家园的盲目征用，成诗精神因此为家园而“愁苦”。学会自由使用自己的能力，就是以越愈专一的方式楔人此三事：一曰向分享物敞开，二曰对来临的事物予以留意，三曰具备冷静而清醒的头脑，不落入世事斑驳陆离的旋风随之摇摆，而始终坚守唯一的东西，即急迫之事。清醒而专心地向神圣敞开，同时也是对静域的冥想，此即“将息”之下联，诗人之所思。如此安顿，就是能够持守本器。换言之，持守不过就是把诗人带向本器之由来的漫长归乡路上的学艺期。可是，如果要紧的是学会在明晰中持守的本领，那末诗人现在为何又说：

快给我拿来
芳香扑鼻的酒杯
盛满浓暗的光

诗人嚷着来一杯，不就是想要那种使人飘飘然忘乎所以的芳香吗？他要喝的不就是带来陶醉、使人神志不清的饮料吗？酒被称作“浓暗的光”。可见，诗人也还是渴望有利于明晰的光和亮的。但浓暗的光毕竟消除了清晰，因为光和暗是互相搏斗的。对于那种只会罗列对象的思来说，事情似乎如此。这里，诗人看见的是一种闪亮，这种闪亮通过自身的暗翳前来显现。浓暗的光不否定明晰，而是否定光亮的过度，因为光越亮就越坚决不让人视见。过于炽烈的火不仅晃眼，过大的光亮还会吞噬一切显现物，变得比黑暗还要黑暗。纯一的光亮反更能危害陈述，因为它在闪现中带有一种假象，似乎只有它确保夺人眼目。诗人要求别人赏他一杯浓暗的光，使光变得柔和。这种柔和并不减弱光的光芒。因为暗的东西反而给蔽者敞开了如实显现的可能性，并在这种显现中如实保存在其中被遮蔽的东西。暗翳为光亮保存天赐之物的圆满，而光亮在其显现中带来天赐。酒的暗光并不褫夺神志，相反，它让神志升得更高，升到超

越明晰的单纯表象而与“至上”为邻的高度，因为一切计算的东西和肤浅的东西甚至也不缺少明晰。所以，如此斟满的杯子并不产生酒后迷糊。即使醉人，也不会是烂醉。此种醉意乃是高山流水的情致，只听到调校者在其中拨出的音色，以致被调校者毅然出离自身而成为最极端的他者。不过，说实在的，所谓毅然〔出离自身〕不见得是依据某个盘算好的决定，而是借助调校者的声音去冥思听见的东西时，它们的存在被那东西召去之故。酒意乱“心”是如此之微，倒不如说它带来的是对崇高（das Hohe）的清醒状态，让思回到崇高的东西。这种知足者的清醒，因其方式的纯正和自身的可靠，不同于那种干巴巴的、毫无生气的、伴有颓败和空洞的清醒。这两种清醒本质上的区别还在于，狂醉状态下的清醒能给人以在“至上”的高度逗留的勇气。所以醉能上升到辉煌的明晰度，从而使被遮蔽者的纵深得以自行开启，暗影在其中显现为光的姐妹。未完成的哀歌《乡行》（《全集》第四卷，第112页以下和第314页以下）有助于澄清这一点。只不过，这首诗简朴得有点儿令人惊讶，比其他诗更费思索。我们只觉得，这首“叁上行”讲的是一个已经回到家乡的人还在从头开始他的回乡路，以便能够真正回到家乡。这样的回乡路，实际上是在家山故里的事物中居持下来。这种还乡只有一个心愿，那就是在人居住的地方建造可供天国来客留宿的家宅。只有居天者与人订立了客栈这第三处所，才有了终有一死者期备与居天者为邻的地点；也只有到了这时，居天者对我们来说才成其为居天者。这首诗表达了一种渴望，期待能在春天的节日里开始建造客栈。但是要做到这一点，家乡的一切，土地、风、人心以及天上的居住者，都得敞开，也就是说一切都要合于精神的法度。[①]这

① 当我们根据非诗的思想来预先思考“敞开”，并且将其本质事先经验为存在之澄明，而此种澄明的本质格调是希腊人在ἀλήθεια（无蔽状态）中已经原始地预感到的，但未能将它带向某个基础，这时候，是否一种外来的东西被附会到荷尔德林的诗中去了，或者，莫不是思从那个完全不同的领域来到这里与诗相映成趣，这仍然是个有待思索的问题。参看拙文《柏拉图的真理学说》（载《精神传统年鉴》，第二卷，1942年；单行本，1947年由A. 弗兰克出版社出版，伯尔尼）。与此相反的是，里尔克在其《杜伊诺哀歌》第八歌中所说的“敞开领域”与ἀλήθεια的基础的思考是如此的陌生，以至于可以说，我们把里尔克的用语视为荷尔德林用语的极端对立面恐并不为过。参看《林中路》，1950年，第262页以下。——原注

首哀歌里有这样一段话：

我甚至希望，等我们开始
实现那桩心事，舌头被解开，
话语被找到，心也打开，
狂醉的头颅喷涌出更高的思，
天上的花朵就会和我们的花儿一起盛开，
闪光者也将敞在敞开的目光前。

诗人是属于酒神那一类的，而酒神的恩赐就是给了诗人一颗陶醉的头颅，使他具备一种居持能力，无论作任何陈述都能持守更高的明晰，但陈述须在命名的语词中指明闪光者。既然浓暗的光慷慨奉献了此物，一杯香醇的浇祭也可以成为归来人回首往事奉献给众神和远行人的祭礼了。通过这一祭礼，诗人也奠定了他的回乡路，回到家园，准备地基，建立安居。随着这种家事的开始，游子的飘游也结束了。所以哀歌《漫游者》的结尾（《文集》第四卷，第106页）这样写道：

请给我斟上一杯，满满一杯
莱茵河山阳的葡萄酒！
我要为众神干杯，为缅怀英雄
和远行人，也为你们，我的父老乡亲！
为双亲和好友！忘掉艰辛和痛苦，
今朝或明日，让我回到家人中间。

诗人呼人将出美酒，是希望如愿以偿，持守诗人世界的本质法则，持守对诸往和来者的同样思念，而不要睡过今生今世。

灵魂空了
没有一点要死的思想
可不好。

现在，问候着的东北风让诗人想起异乡从前曾经有过的庆典；还是同样的东北风，现在带来的却是冷峻的明晰。它促使诗人去思考如何才能持守他的诗意规定性的木器。所以诗人现在必须思考，在学习自由使用他自己的表述天赋方面，什么是好的什么是不好的。

可不好——这句告诫之言绝非泛泛所指。这话也不是一般地针对人讲的。它有助于我们思考什么东西对于天命达于平衡的那个瞬间来说是合适的，什么东西使诗人适合于言说。这个时候灵魂空了……想必是不合时宜的——不然，诗人该如何履行他作为“施灵者”的天职呢？“灵魂”在这里所指的东西，有别于常人所说的任何一个生命体的生命原则。所谓“有灵魂”，这里指的是情感充沛或心灵博大的存在。“灵魂”（Seele）与“心灵”（Gemüt）是同一个意思。不过实话说来，就连“心灵”这个名词对我们来说也已经丧失了原始的命名力量。即便心灵并非一味地指“多愁善感”，并非只是我们身上懦弱的和唯唯诺诺的东西，心灵充其量也不过被视为情感细腻罢了。但是“心灵”这个词还是藏有另一种劝慰，等到哪一天我们不再按人类学的观点来思考人，我们就会重新听到这种劝慰的呼唤。心灵乃是 muot〔心绪、性情〕这种东西的源泉和场所，又是它的构造和声音，它把我们抛人呈现为诸般形态的亲密性（Innigkeit）之中，诸如冷静和贫穷、温厚和高尚、优美和无私、宽容和忍让。①心灵的这类体验，荷尔德林称之为“灵魂”。充满灵魂的人（《全集》第四卷，第 319 页）乃是情绪高昂的人，他有勇气去奢望至高无上的东西。诗人如果过一天算一天，为垂死的思想所耗劫殆尽，那恐怕只能是灵魂空了的诗人了。垂死的思想使心灵敞开，得以回应思考本质事物的那类苛求。可是，垂死的思想能在何种程度上克服灵魂之空？显然，这里指的不是那种失效的和转瞬即逝的思想，而是终有一死者即大地之子所思之思。可是，诗人应该

① 海德格尔在此罗列的一组词：冷静（Gleichmuts）、贫穷（Armut）、温厚（Sanftmut）、高尚（Edelmuts）、优美（Anmut）、无私（Opfermuts）、宽容（Großmut）、忍让（Langmut），均由词干加后缀 mut（情绪）构成，词干的不同形态因相同的后缀而获得一种词语的亲密性。在这种“复合的”构词法当中，mut（海德格尔强调此词的中古形态 muot）始终是源泉。——译注

思考的不是超乎神和人之上的神圣吗？没错。诗人确实应该去表现神圣，以便众神借助他的言说而对自身有所领会，主动前来显现于人在这片大地上的家园。如果大地之子能在自己的家园安居的话，那末诗人首先思考的应该是关涉到大地之子的事。惟此种“垂死的”的性质乃关涉到人即大地之子的事，故诗人思之（尽管不是唯一的），也要按大地之子的方式。诗人作为示者立于人神之间，故得以从这个“之间”去思考高于人和神的东西，正是这种东西以不同的方式使人神两者都神圣化了，而呈献于诗人之思者，就是有待道出的诗歌。诗人按能死者的方式思考并诗意地道出至上的境界。涉及到在本器中诗意地栖居这种事时，没有思的存在是很糟糕的。

美妙的是
有一种对话，你能诉说
心意，还能听到很多
爱情的时光
和那些曾经有过的功业。

这里有必要再次追问[①]：什么是一种对话？据前文所述，只能是对垂死的思想的思考。由此又推知，这样一种思具有对话的形式。属于对话的成分，诗人以“还”这个词引出的评论句式作了表述：

诉说……听到——这意思是不是说，讲述和倾听可作为形成对话的两种基本活动？对话什么时候都得把两者放到一块儿才能构成么？说和听只有在两者展开原始对话的范围内，并且两者都在原始对话中涌现出来，才能构成口头的对话。原始对话是指定给我们的东西前来拜访我们，这种拜访无需任何语词，它是无声的招呼声，正是这其中产生了对什么东西的冒昧期待，而必定随嗓音而显现的那人，当在内心里事先对此已然有所承受。支持这种期待，就是能听。这就是真正意义上的言说的本质基础。真正的说原始地就是一种听，就如同真正的能听乃是对听到的东西的一种原始复述（不是

① 参看《荷尔德林与诗的本质》一文。——原注

转述）一样。仅仅因为口和耳这两种人体器官外观不同，并且长在身体的不同部位，我们就把说和听区分为两种能力，而没有看到它们原始的同一性预先支持了它们相互关系的可能性。说和听在本质上是同源的，都起源于原始对话。所以，在好的对话里，被说出的和被听见的是相同的东西。荷尔德林诗意地提到美妙的对话时，他思考的是来自原始对话的说和听。美妙的对话倾吐

心意——这个词指的是心灵预先和时常思念的东西。人们把"心意"（Meinung）一词与"爱"（Minne）联系起来，[①]是有充分道理的。心灵在其根基中所想的东西，也可以说是心灵已经在"意求"的东西，里而聚集了一切愿望。真正的愿望不同于单纯的欲望，因为单纯的欲望任何时候都只是为了自己而意求自己想要的东西，并且在想要的东西里只也意求自己。这样一种欲望总是从合天命的东西那里抽身而去。这种欲望是没有头脑的，它缺少真正的思。谈到这种愿望，荷尔德林曾经这样说（《莱茵河》，《全集》第四卷，第173页）：

> 这种愿望
> 在天命面前还懵然无知。

相反，真正的愿望，亦即哀歌《乡行》（《全集》第四卷，第112页）为之咏唱的那种愿望，期待的是合天命的东西：

> 无需壮阔，但属于生活，
> 我等所求，欢乐且合于天命。

无需壮阔——没有什么伟大，没有什么惊天动地的东西，无需借助暴力和统治去张扬什么。不彰显而得天下，却仍属于生活，当然不是作为生活单纯的附属物，而是应有之物（Gehörige），大地之

---

① Minne（爱情）一词在中古德语中曾是骑士和贵族表达爱情的习语，多见于韵文作品，今已罕用。海德格尔在此同意 Minne 与 Meinung（意见、意愿）有语源学关系，所强调的仍是"爱"作为情感活动包含了"思"。——译注

子必须倾听这应有之物，如果他们想在这片大地上安居的话。由于这样一种居住是诗意的，故这种属于生活的东西也只能是我们——诗人们——意求的东西。有了这种诗人的心意，就意味着有神圣的诗，它在庆典时代寓于天命的一个时刻。这种心意思念着节日的庆典。说出这种心意，有助于培养一种迫切，随时准备到天命指给我们的诗人世界的活动里去。然而，一旦道出心意，美好的对话就会让人

听到很多
爱情的时光
和那些曾经有过的功业。

在这里，“很多”指的是“太一”的圆满所给予的财富，而非世事纷然杂呈的布施。这样去听，绝不是去察觉仅仅已逝去的旧事，而是倾听往者，去了解发生过的事件的本质。这样去听，就是去回忆爱情岁月的大度、温厚和宽容。爱的精神，就是惟愿所爱者进入自身的本质并在其中固守的愿望。这样的倾听乃是一种回忆，缅怀那些功业体现的率直和牺牲精神，而功业作为已发生的事始终是一种完成，并且至今仍在为有效的事物建立着基础。爱和功业使勇者旷达，于是能死者的心灵才会从一开始就接受这样的天命苛求：忍受半神高于人但低于神的不对等地位。爱使心灵的共鸣与庆典合拍；而功业使心灵自由，能持守天命。爱和功业乃是能死者范围内值得庆贺的事，故为之准备庆典。爱和功业是诗意的东西，倾听这种东西对诗人来说是美好的，所以诗人从异乡之火的经验出来，仍需为此而练习对语词的自由使用，用它们来描绘那种能为终有一死者创建家园安居的东西。对话既让人听到爱和功业，同时也倾吐心意。说的和听见的其实是同一个东西。好客的回应构成美妙的对话情节，让人想到一切回忆必须永远加以照看的东西。随着说话的人探入对垂死的思想的思考，美妙的对话便使言者更具思的能力。诗人更有灵魂了，也就是说更有诗人气质了。美妙对话的回忆之思，说的就是诗意的语言。所谓美妙的对话，其诗意本质在何处，诗人当能明察；因为诗人知道交谈以及交谈可使用的语言中哪

些是非本质的琐屑之物。美妙对话的反面本质就是无诗意的闲谈。荷尔德林后期手稿有一个片断（残篇 N.25，《全集》第四卷，第 257 页）这样写道：

> 黑夜的精神
> 这以风乱天者，它谈论了
> 我们的家园，一场没有诗意的语言，
> 还搅动了废墟，
> 直到此刻。
> 但我期盼的东西，照样来临。

诗人期盼的，就是在根本性的愿望中意求的东西，亦即合天命的东西。并不是说诗人意求它它就来临，而毋宁说是诗人作诗而期盼来者，因为如此来临的东西乃是不可先行创作的诗歌，即神圣之梦。诗人须懂得“妙语献地”，[1]让这个来者有一方之土（《乡行》，《全集》第四卷，第 112 页）。惟其如此，才有大地之子诗意安居的保证。在这个残篇的手稿里，荷尔德林竭力想把“没有诗意的”（undichtrischen）这个词的意思说得清楚一些。另外，诺·冯·赫林格拉特还对此作了如下注释（《全集》第四卷，第 392 页）：“‘没有诗意的’这个词上面尖塔似的罗列了一大堆不同的说法，诸如：无限的、不安宁的、不确切的、不[illegible]抑制的”。

诗人对自己的词语作了这些诗学解释，这就使我们明白了：诗意者乃处在天命之合界内的有限之物。诗是深思熟虑的安身之平和，它祛除争执。诗是真切的纽带，它把无所束缚的东西维系到一起。诗是持守在关联和尺度之中的东西，是尺度的圆满。诗意者处处不失守持。是为不失界、不失安、不失关联、不失度。而为诗之道总是思向一种持存的东西。所以诗意的对话能为表达持存的东西练就娴熟的语言，从而赋予诗人自由使用在本器中安身的能力。这

---

① 此引“妙语献地”句见《乡行》第二节。原诗句为：“用美妙的话语祭献一块高高的土地/有心的东道主在那儿为客人建造一座家宅。”参阅《荷尔德林全集》，拜斯奈编，Insel 出版社，法兰克福，1961 年，第 289 页。——译注

样一种对话是美妙的。在这样的对话里，一种回忆会与另一种回忆相遇；而在这种照面中，相同的思奏出的共鸣以及依存关系被经验为友情常在。

> 朋友今何在？贝拉明
> 和他的伙伴？

第四节诗以问句开头。这是整首诗中唯一的一个问句。回忆本来就以明确的东西为依据，怎么又落入怀疑的焦虑呢？也许这两行诗的问句形式不过是诗人急迫之言的另一种强调说法。这种出于渴望安宁的急迫之言，这种同样来自回忆的急迫之言，在颂歌《泰坦》（《全集》第四卷，第208页）里发出如下的声音：

> 让我过节吧，
> 我要安息，以思念
> 死者。多少人长逝了，
> 古代的统帅，
> 美人和诗人，
> 以及新时代的
> 很多人，
> 我可是寂寂一身了。

假若我们只想把“朋友今何在？”这个问句理解成修辞上的泛泛设问，那么原话的意思就应该是：“何处还能逢知己？”可是诗人分明在打听贝拉明和他的伙伴的下落。可见这个问题一点也不含糊，问的正是这些朋友。这句话问的是他们去哪了。这是一个真正的问题。不过，某种不确定的东西还是笼罩在问题上面。要打听的朋友就是提到名字的那两人吗，是与作为第三者的诗人进行美妙对话以便诗人能坐下来歇息的朋友吗？若果如此，则诗人想必也是这群朋友和哥儿们中的一个了。要么，朋友指的是两个单独的对话者，两个想互相说话、互相倾听的人？但是荷尔德林思考的对话是对他本人有益的对话，也就是对他诗人气质的拯救有益的对话。假

如荷尔德林本人不在这些人中间，那末朋友之间的对话于他又算什么呢？贝拉明是昔日一位交游者的名字，许珀里翁与他有过大量书信往来，故两人有过漫长的对话，记述了爱情的时光和功业。许珀里翁就是诗人的名字。他就是那个伙伴，现在要问的是这家伙在何方。人在何方，诗人自己应该知道，何况他现在是问候者，自认是回到故乡居住的人了。再者，诗人上来就打听贝拉明和伙伴的下落。那伙伴还和他同在吗？是否两人已经天各一方？朋友今何在？这个问题并不是想在地理上查明朋友们的旅次之地。它想到的是地点的本质，如今朋友中每一个人都注定要走到那个地点之所在。但这期间，诗人自写作许珀里翁的诗歌年代以来，又经历了别的事情。在恩培多克勒诗系里，这位朋友不再是贝拉明的同游者。他正去另一个本质地点；但后来又离开了。恩培多克勒诗系仍然属于“远游”时代的作品。直到“漫游者”踏人诗意地言说故乡河流（《莱茵河》和《伊斯特尔》）的年代，“还乡”才真正开始。但是，即便还乡也只是刚刚开始返回本己。所以归来者一到就叫人给他拿杯倒酒，渴望能够持守本己的东西。假设这个问题殚精竭虑思量的是在自己本质地点的居熟程度，我们还会对诗人此刻追问自己身在何处大惑不解吗？回忆不排除问知。只不过，问知不应陷人算计过多的怀疑中去。何况诗歌的问知不同于思想的问知，思想的问知通常是在本质上可界定为在问题的领域里冒险，因而要解决的事情也不同于言说神圣。思想家认同思的流离失所状态，但不能因此就说思想家只穿越非家园的领域：对于思想家来说，在家园以外就是在家。相反，诗人的回忆所覆盖的问题仍然是诗说（dichtet）家园之事。在此种追问的意义上，这首诗所包含的唯一问题归根结底只是对更远地牵涉到回忆本质的那个隐秘问题的腼腆揭示，只不过诗人以诗的方式去追问罢了。这个问题之揭示性显露仍然是一种遮蔽。问题表面上的不确定性是这种遮蔽的悬念，但遮蔽还是让人隐约猜测到所追问的东西。诗人打听那个伙伴和朋友的下落，但首先追问的是他自身，尽管牵涉到的不仅仅是他自己。当然，这不可能是以其人格之“我”为对象的苦苦思索，而毋宁说他抛开人格之“我”而追问自身的本质地点，而自身之中惟有本器才是对一个诗人世界的圆满实现。归乡之人，除了追问他是否通过还乡之路已经到家，

抵达源头，还能追问什么呢？

不少人
望而生畏，不敢走向源头；

这就是问题的答案，或者是答案的内核，其余的由此展开。但这个答案恐怕比问题的悬而未决更加令人困惑。因为这里提到了不少人，也就是说现在又有好些人被列入到命定走向源头的人的数目里了。这个数目乃是同一，就是说这些人注定要走到一起。这些人是被一种友情连结到一起的朋友，这种友情赖以建立的基础是天意指定的未来诗人世界的命运。诗人打听的朋友，他自己也是其中一员，就是这首诗开篇感怀系之的那些隐姓埋名的远行人（他们直到今天还是被遮蔽着的）。这群朋友当中，不少人望而生畏，怕走向源头。莫非这句话只是说，既然有人望而生畏，总有那么几个不愿意去的人，但多数人毫无畏惧和顾虑，径直往前走？如果这样看，那就与支配历史性的基本法则相背离了，因为这条法则乃是居有家园的法则。居有家园得经由非家园存在之途，只有这条路是据得本器的合适途径。因为源头乃是河流的起源，它使家乡的土地得以开垦，大地之子得以安居。源头也是河魂之源，它以自身去庇护家乡物产的诗意丰饶。但只有当河流流人大海被经验到时，源头才显现为源头。所以，走向源头通常是朝着河水奔流的反方向往回走。故要返回源头，先得离开源头。走向源头并不是径直奔其而去。其实，家乡的本源是什么，以年轻人在家成长的早年时光而言，是不轻易为他所知的。有关居有家园法则的这些话，原是为同一首哀歌《面包和酒》预备的。关于这一点，诺·冯·赫林格拉特引过下面一节手稿（《全集》第四卷，第323页）：

思源头
是困难的，而少年时代的家
连先知也无法再理解。
可是大地在它纯粹的尺规里还是物有所用的。
夜里，一种光，这些事物和宁静

也许有位高人，他洞察这一切，更像个王者在指点
神圣之物，虽然它们深邃且久远如天。

从异乡归来，忆起在那边经验过的事物，精神在视野中就先已洞见什么是它受命陈述的东西。当它这样看来者，也就不再像过去青年时代那样领悟“在家”了，那时它想直接把握家乡。只是到了此时，家乡大地的尺规才是有用的，因为现在该由它来适应的规范性陈述已经历了有待陈述的火的洗礼。一个更高、更有王者气质的人，亦即作为半神者，一旦在那种澄明中被听懂了，他就能指点神圣，哪怕陈述必须持守的平静和明晰浩渺如天、深邃如天。思返回源头思源，是最困难的事了。所以不少人望而生畏，他们畏并不是怕这件难而又难的事情，而是喜欢这件事情。畏（Scheu）显然不同于怯（Schüchternheit），怯在它所照而的一切东西中始终是畏缩的和不安的。相反，畏乃为其所畏者即鲜明如一的“唯一者”所持。是故畏不会变得缺乏自信，而是守身自持。畏的这种自持（Ansichhalten）反而避免了畏者像胆小鬼似的缩进自身之忧里去的危险。再者，畏的自持绝不会有所保留。畏，本是在所畏者面前原始地得到加强的自持，但面对所畏者，反而会从内心深处去爱慕它。大凡令人踌躇者，皆畏使然。然踌躇着的畏并不缩头缩脑。畏之踌躇，乃是在等待中以恒心去达于耐心。在这里，踌躇乃是慢行的古老誓言。畏之踌躇就是忍耐（Langmut）。但畏不会在这种踌躇中耗尽自身。即便在这种踌躇中，它本身起支配作用的还是那种对所畏之物的倾慕。畏就是这样一种在自身持守的、耐心地在惊叹中趋前的对“那个东西”的思念，使得那东西始终离得很近，始终互为邻里，就像一种近邻关系耗尽自身来保持一个远远地处在在它的圆满之中的远景，于是那远景慢慢聚集起一条河流奔腾的希望。这种本质性的畏给出的基调是回忆，即归来人思向源头。畏就是知：知道源头不会让人直接把握。畏是重心，诗人的勇气应该建立在这个重心之上，既然诗人的言说要创造人类走向家园的历史进程，以便人类在路途中不至于失去平衡。畏不碍手碍脚；而是让路途从容。它营造节日的基本氛围，给缓慢的小路带来天趣。畏使脚步在诗歌的道路上富有节奏。畏决定走向源头的步伐。它，比一切暴力

还要果敢。

不少人/望而生畏，不敢走向源头；——这句诗不应理解为：很多人临阵脱逃，不敢到源头去；而应读作：有人慢慢来，没有急着奔向源头。只有在畏的状态里，人才能了解支配脚步走向源头的法则。正因为没有急于奔向源头，人才真正地走在前往源头的路上。这就是为什么只有畏者中的最畏者才能走上这条路。此人就是最畏者。但他以委婉的方式来讲明这个道理；因为他不想摆出趾高气扬的派头。但他知道，真正了解法则必须身在法则之中，那就是对故乡要大胆健忘，方能开始异乡之行：因为*泰始之初，精神/不居家，不依源*。按常人之见，源头乃是一切财富蕴藏和发源之地，可是，精神为什么一开始不处在源头呢？

可财富毕竟起源于
大海。

财富绝不是单纯的占有；更不是占有的结果，因为财富终究是它自身的基础。财富是多余的东西，随着它敞开被据有的道路并且源源不断地保持着需求，直到将其自身催熟，财富便允诺了对本己存在的占有。但是这种富余并不是大量的，并非始终作为剩余的东西堆在吃饱喝足的人的桌子上。真正的富余是涌流，从自身之上流过并超越自身。一旦超越自身，这种充分涌流的东西又朝自身回流并体会到它总是被超越而跌落，所以不会自我满足。这种超越自身的不自足，就是本源。财富本质上是源；只有归源，已有才成为财产。源就是“一”向取之不尽用之不竭的同一性展开。如此的“一”乃是质朴。只有懂得自由使用财富并且预先从本质去观视财富的人，才可能是富有的人。而唯一能做到这一点的人是能贫者，他的贫是真正意义上的贫困，而不是匮缺。匮缺常常纠缠于一种“不拥有”状态，而且马上就想到，既然没有，何不去“有”之，却又对此无能为力。这种匮缺并非产生于贫困生发的愿望。因缺而思有，完全是求财心切的贫穷，既弃不懂财富的性质，又不愿承担占有财富的条件。贫困，当它与本质一致时，乃是对质朴之物的愿望，而质朴之物只存在于“本源”之中。这种贫困洞见财富的本

质，因而知道何为生财之道。致富的愿望须经过一种自我超越。这是需要去学会的。学习须从财富最容易显现的地方开始。这要到财富展开的地点去，但在这个地点，质朴之物的存在，即源的存在，可能自身还遮蔽在可供端来受用的当下富足之中。等到财富展开，那就是源本身了，就在这里，起于源并被源头四面挤逼的河流已经涌现出来，蔚为大观，浩森如海，准备奔向大海，汇入大海。河就“是”源，而源必循江河入海流之归宿，入于海而藏于海。诗中所说的“不少人”，即望而生畏，不敢走向源头的那些人，因畏之故，想必已认识到通往源头之路就是这条必经大海的迂回之路。精神热爱侨居地。诗人是远行人。

他们，
像画家，在搜集
大地的美……

这些诗人写诗还没有臻于诗歌之最本己境界。他们的方式还是画家的方式。他们的言说还没有找到熟稔的乡音。还是贝拉明和他的伙伴应该完成的诗歌写作：许珀里翁诗系。在远渡重洋前往异乡的途中，他们搜集大地的美。在这里，美指的绝不是各种各样讨人喜欢的、令人着迷的景色。所谓大地的美，乃是处在自身丽质之中的大地本身。《许珀里翁》的诗人用这个词来命名“此在”（das Seyn)。与其旁征博引来印证这个问题，我们不如援引《许珀里翁》序稿中的一段话（《全集》第二卷，第 546 页）：

结束那种在我们自身和世界之间的永恒冲突，恢复和平中的和平，即高于一切理性的和平，使我们得与自然结合，成一无限的整体，此乃我们全部追求的目标；对此，我们可以达成一致，也可以不达成一致。

可是，我们的知识也好，行动也好，在此在（Daseyns）的任何一个时代都达不到这一点，达不到一切冲突结束，万有为一的那个时刻；只有在无限的求近中，确定的线才能与不确定的线相交。

假若这个"存在"(Seyn)(就这个词的唯一意义而言)不经此无限的统一而现成在场，那么，我们也就不可能被这种无限的和平责罚，不可能被这种万有为一意义上的"存在"责罚，我们也根本不会去憧憬与自然结合，我们将不思考，不行动，没有什么东西(对我们)存在，我们也不会(为我们)去思考任何东西。这个"存在"是现成的——作为美；用许珀里翁的话来讲，可以说有一个新的王国在等待我们，在那个王国里，美就是王后。

我相信，我们大家最后都会说：贤明的柏拉图，请原谅！人们已经(初稿为"我们已经")严重冒犯您了。

编者

美是存在(Seyns)的在场。存在是存在者(Seienden)之真。存在者之真，《许珀里翁》的诗人荷尔德林在出游异乡的年代常把它称作"自然"。当然，等到诗人回来那一天，要说出是什么奠定了恃木器而居成这回事的时候，就不再使用这个词作为他的诗歌基本用语了。[①]但此时，远行人须让大地的美显现出来，只要作为诗人，他们就必须说出真实。美是原始地起统一作用的"一"。这个"一"只有作为统一者朝着它的"一"被聚合起来，才能显现。根据柏拉图的意见，ἕν〔一〕只有在συναγωγη即聚合中，才是可见的。可是，诗人们像画家那样搜集。他们让存在(ἰδέα)[②]以可视物的外观显现出来。说诗人像画家，并不是说他们描画现实。描画的本质要素在于把某一景象筹划(ὑπόθεσιξ)出来，让美显现在景象的同一性中。诚如同一篇序文里所讲的那样，诗人并不是那些追逐日日常新的"时事"单纯变化的"新闻记者"。拿诗人跟画家作比较，绝不是美言"描写性诗歌"。荷尔德林继《许珀里翁》之后写过一首二行诗(《全集》第三卷，第6页)，可以说明荷尔德林拒斥这类东西：

① 参看《如同在节日里……》一文。——原注

② ἰδέα：柏拉图哲学用语，通常译为"相"(旧译"理念")。——译注

看呀！阿波罗成了新闻记者的神了，
而这当家臣的，也在如实向神报告情况呢。

诗人的天职是在对美的筹划中让美的东西显现出来。他们凭预感而知道航行的方向。所以他们在茫茫大海面前并不退却，反而从对源头的畏惧中汲取了能为贫者之勇；而贫并不认为，经受漫长的旅途是容易的事。他们上路了，而且

不嫌弃
鼓翼的征战，

诗人的“征战”被说成“鼓翼的”，那是因为有“船翼”之说。荷尔德林在哀歌《阿希佩拉古斯》[1]（《全集》第四卷，第 91 页）中曾用这个词来指称船帆。战神鼓翼就是同逆风和恶劣天气搏斗。因为大海对什么风都是敞开的。航行并非总是一帆风顺，方向也不是时时清楚。很多东西始终不明朗。不过，这种征战让真假财富的一切可能性都显示出来，虽然它本身还不是财富之源，但至少标出了方向。所以远行人下了决心

一年年居住在
木叶落尽的桅杆下，

就像一个漫长的冬天，树木挺立着，掉光了叶子，但保留着生长的力量和汁液，坐在桅杆下远渡重洋的时光也是这样的。桅杆在木架缆具下晃来晃去，就像一棵冬天掉尽了叶子的树在狂风中摇晃。而在南方炎热如火的时令里，你找不到一丝儿阴凉。远行人就这样远离家乡绿叶成荫的树林，而寄身于某个作为异器的非家园里。他们知道，真理性的东西发生的时间是很长的；一年年，他们在那里期待，

---

① 阿希佩拉古斯（Der Archipelagus），爱琴海的古称；因海上多分布群岛，此名后来成为“群岛”的借用词（Archipel）。——译注

没有
节日的城市灯火照亮他们的夜晚，
没有竖琴，也没有乡人舞蹈。

远行人是没有节日的。仿佛他们和节庆无缘，于是被逐到一种无节庆的时间里去了。可是，荷尔德林为什么特别地提到夜呢？因为远行人行船途中彻夜不眠。只要这种醒着说到底不过是表明一种方式，即他们在飘洋过海的时间里等待，那么这时间就显现为黑夜的时代。在这种时间里，无论异乡还是家国都还没有任何东西纯粹地决定下来。但这种不确定性并非一无所有。这种夜的时间绝不会整个沉沦到不允许任何东西渗透的黑暗之中。这种夜自有它的明亮；当然，它是庄严凝重的，没有玩游戏的那种平静和轻松，但它在静静地等候着，还没有旋起家乡舞蹈的翩跹舞姿。这是远行人的苦旅之夜，他们要去经验天火，而夜始终是白昼之母，白昼作为节日注定要成为庆典的前一天，达于平衡的天命将在这个时间内得以逗留一会儿。远行人之旅乃守夜以待天命。远行人正在旅途中，走向他们本已存在的本源。因此之故，他们永远也不会变成冒险家。对于冒险家来说，异乡始终是“异国情调”，他们像有瘾似的逐一去品味，大概是为了寻找感觉，从中去领略什么出人意料和异乎寻常的东西引起的震撼，而此种事物也被当作“神奇之物”等量齐观。远行人航海，既崇高又平凡。他们在异器中经验到本器的初次反射，而要据得本器，他们就得成为更有经验的人。相反，冒险家只有在绝对没有节庆的历史空间里才是可能的。即便如此，冒险家也不过是不自知的经验者替身而已，故而是无节庆时代的最后迷乱。至于远行人，他们的存在系泊于漫游的历程，这种漫游一开始就已经是还乡。

*朋友今何在？*这个问题的诗学意义可从同一节诗展开的答案来加以澄清。问题问的是：未来时代的诗人现在处在他们本质的哪一地点？经畏的迂回解释，答案是：有些人正在海上航行。我们不认识他们。另一个人则已回到家乡。此人现在在家开始真正的归源之路。在这里，他是习艺第一人，故身边还没有同道。颂歌《泰坦》里有句话（《全集》第四卷，第208页）指的就是即将发生的情况：

我可是寂寂一身了。

这句诗的得来，远不是因为凄凉地发见一种空洞的孤独。此语的大意是知者不误，矢志学会本器；而欲学会本器，须循天职；既得天职，乃受天命之召；而本器者，诗人得以述天命者也。此言既出，诗就不应再同于像画家那样搜集"美"的表现方式了。因为诗人现在只能是孤独的，连美妙的对话也帮不了他了。另一个三月季节已到。他的言说也不同了。假如独在（Alleinsein）并不是被弃之空，而是始终有一种对话，那么，现在这种对话肯定也是另一种方式的了；因为发现一种本器的类别乃是存在绽放的最初保证。《伽倪墨得斯》[①]诗最末一节（《全集》第四卷，第69页）对此有详细的说明：

春来了。物种各各
盛开。斯人在远方；已不在这里。
他要迷路了；天赋
太好；而今他的谈话已属天国。

身在远方，但诗人不再远离家园；他已依傍源头。但他却远离了希腊，远离了曾经有过的谈话。这种远的方式，其实是问候。当然，诗人如果只凭个人的才能走向源头，那他可能会迷路。他没有迷路，是因为他就像该诗第二节所说的那样，已经领教了风磨得更利的把戏。他耳朵更尖，言辞更利了。但他并不是声如洪钟的"先知"。他才刚刚开始学习自由使用本己的东西。想必异乡的东西还离得很近。所以对于未来的诗人，按照居成法则，远游还保留着不可或缺的性质。因此，他这个孤独的人，一个已经在思考本器的人，却同时也想到了那些志同道合的伙伴（《泰坦》，《全集》第四卷，第208页）：

---

① 伽倪墨得斯（Ganymedes，希腊文 Γανυμήδης），希腊神话中的美少年，被劫持到天上，成为宙斯的酒童。——译注

我可是寂寂一身了。

……

……乘船漂在大洋上
但问香岛
他们今在何方?

原稿部分诗节缺失，但上下文还是清楚的。诗人追忆远行人，并非想到他们缺席了，自己就可以沉湎于个人的寂寞。他思索个人的独处，是因为远行使他成为单枪匹马的先行者，他应从这件事本身的方式去同远行人保持一致，同时也是为了让既定的居成法则得到明确的理解。为此，有必要弄清楚出游的开端、各站停留、还乡的转折点以及开始抵达家园的过程。所以诗人问：他们今在何方?

可如今，
男儿们都去印度了

可如今——这几乎是绝望的调子。远行人没有留在被问候的家园，亦即那个在诗歌上代表希腊的地方。男儿们（手稿里荷尔德林最初写作“朋友们”）走得更远，都去东方了。诗人本人过去也曾这么做过，他曾经这样谈到过自己的远游（《漫游者》，《全集》第四卷，第167页)：

我，要去到高加索!

作诗的人走出家园越来越坚决。想必远行人忘怀〔家园〕也愈发果敢了。可是，他们尽可能远离家乡难道不正好是更靠近本器么？到了印度，不就是到了旅途的转折点，从侨居地再折回源头么？那引导他们远渡重洋的思想难道就这么浅薄，仅仅让他们斩断乡愁吗?

可如今……都去印度了——这可是信心之言。印度河是一个转折点，从那里返回日耳曼尼亚。在一篇颂歌残章（诺·冯·赫林格拉特给它加了标题《鹰》）的手稿片断里，我们读到如下几行诗（《全

集》第四卷，第223页）：

> 可最早的时候
> 我们的先人
> 是从那芳香浓烈之地
> 印度河丛林来的。

印度河的河魂早已使先人的发祥地成为家园了，并且建造了最初的栖居。今之旅者来到这条河的流域，应当体验先人的东西，以便返回家乡时有更丰富的阅历，最终能凭自身原始地居有的东西去问候先人，感谢先人保护了他们的本源，——直到今天，他们在德意志家园所做的不正是同样的事情么。所以，思念那些流寓印度的人，不过是想以更加本己的方式来学会认识本器，自由使用起来更加纯熟罢了。回过头来看，与此相应的倒是《许珀里翁》年代。那时，对本器的追求只是凭预感，因为与天命契合的东西还没有寻获，但从那个年代起，既当学生又当先生的师兄的出游就已突入到最遥远的远方了。许珀里翁在给他的交游者贝拉明的信里这样写道（《全集》第二卷，第102页）：

> 好像我的阿丹马斯离开了我，
> 我就要跟他大怒一场似的。不，我没发怒。
> 他是要回来的！据说在亚洲的深处
> 隐藏着一个卓越罕见的民族；他被希望更远地带走，
> 去的就是那个地方呵。

这个更远的“远”后来失去了单纯预感的朦胧性。“更远”指的并不是在单纯广度上把一场冒险经历推向更大的距离。远者之中，最远的是先人来历的初源。到了印度，就是到了一个转折地点，开始从异乡返回家国。走到这一步，异乡之行也就抵达其命运攸关的地点了，从这里又开始了折回“日耳曼”故乡的路途。千里之行，始于代表希腊的南方国度，于今到了苦旅的转折点，回头去看，南方国度又成了归心似箭的地方。诗人不应再满足于命名起

点。通过“那里”这个词的强调，诗人特别地承认，的确也有离别那美好异乡的必然性。

那里，风尖上，
多尔多涅河
从葡萄园山坡下流过，
和壮丽的加龙河
汇合，水之泱泱，
浩淼如海。

这里又一次出现先前问候过的土地，但此刻问候已成辞别，身上携带的依旧是复得的风物，只是风物已然改变。风尖再次令人想到东北的“大气”和“风”，它们在凛冽的呼啸中等着把远行人送上路，而旅途将把他们带到遥远的“泰初”那最远的远方。在大海的敞开之境里，最后的决定就要作出，它牵涉到从异者返回本己的转折。源头的财富开始涌现。为了将曾在的东西保存于未来，远行的诗人们这时可能已经把他们的回忆定固在那里了，因为三月里那儿的一切正围绕着河流和慢悠悠的小径聚集起来，第一次出现了天火。正当这位诗人还在惦记远方的远行人以及他们在远游途中应有的思考方式之时，他自己的回忆因依据还乡来省察复得的东西，已经上升到自身存在的明晰状态里了。

而如今/男儿们都去印度了——这是单独的人此刻流露出的坦然的宽厚。他把个人的这种个别化领会为一种友情的本质完成，即为诗者中必有一位被推为“第一人”，被祭出来献身于学习自由使用本器。当诗人沉浸在这种回忆中时，他深知异乡之旅必停留的每一站都是一个本质地点，因而每经过一站，远游便愈加明确地，也可以说愈加原初地被转让给它本己的开端。是故诗人不能高估某个地点而贬低其他地点。但是，希腊人的家园毕竟与诗人自己的祖国有所不同，所以希腊人的家园始终是首先问候的地方，而当〔游子〕别离之际，将要远渡重洋去寻找漫游的转折点，希腊人的家园仍然是最后的祝福之地。思想之迷乃回忆型的诗人思考问题的方式，现在展开了它质朴的本质丰富性。它要求本身质朴的东西明晰

地沉积于词语的颗粒里，以便答案来到问题之上，因为在追问诗人友情的本质时，诗意的沉思往往在问题之中萦回震荡：从回忆中，一种与大海搏斗的思想产生出来并激励着远行人，这种回忆究竟是什么类型的回忆？这种给回到家乡的“施灵者”注人精神元气的回忆，究竟是什么回忆？

> 呵，海
> 劫走记忆又给予记忆……

在茫茫海上航行，故乡的海岸必须忘掉，思想必须倾注于异乡。随着海从回忆中劫走对祖国的记忆，海本身也展开它的财富。海，当它的敞开域被穿越时，它的尽头就是异乡之岸，而此刻它也唤起了对异器的思考：应该学会什么，以便返乡之际，通过对笼统拿来并加以改造的异器之表达，最终完成对本器的占有。海给予记忆，故又劫走记忆。同样，海劫走记忆，故又给予记忆。渡海途中得到允诺的对异器的关注，首先在异器的面貌中唤起的是对本器的思念。此刻获赠的这种回忆，实为对溯源之路的预先思考，反倒忘记了异器的纯粹异在性（Nur－Fremdartige）。以致它切实抓住的只是为了本器而加以美化了的异器。只不过，回忆之收取也是一种给予，而给予也是一种收取，所以大海劫走记忆又送回记忆。渡洋过程受一种回忆的支配，既回望身后的家园，又前瞻那个将要抵达的故乡。远行人的这种思绝不可能是一种纯粹的回忆，因为它总是要求某种遗忘。也许，这种回忆已经可以回到家了，并且让回忆者好好地呆在回忆里，跟它回家去。

> 爱情也勾去了勤勉的目光。

诗人首先想依靠美妙对话来学会持守本器，而美妙的对话让人听到爱情的时光。因为爱是向所爱者的存在投去的目光，这目光透过所爱者的存在又瞥见爱者的存在根基。这种存在窥视不同于单纯的观察，因为单纯观察只满足于相貌。爱的精神观照不拘执于表象，而是系于所爱者的存在，以便通过勤勉的目视，把爱人的存在

牢固地置同它的基础。荷尔德林这句诗最初是这样写的（《全集》第四卷，第301页）：

而且
爱情勾走了
眼睛。

爱的目光能勾人，是由于专注而发生的，也就是说不仅处在日久天长的担忧（Sorge）之中，而且是“有意”的。但这种意图不是算计的意图。这种意图起于偷窥，即对恋人存在根基的本质目意。这种偷窥把一切都系于基础。这种有系缚力的心灵之思，也是一种回忆。因为爱者先行思入所爱者的存在，但往往又必须回过头来，回思自身如何在思及的存在中持守。此时，无论对远行人的回忆还是对恋人的回忆，回忆的原始本质都第一次达于澄明。回－忆（An－denken）其实就是使什么东西固定下来，亦即一门心思扑向一种牢固的东西，思者借此达到稳当地持守于自身存在之目的。回忆使在自身存在根基中思考的人变得坚定。但远行人的思也好，恋人的思也好，两者都还不是原始回忆。爱情虽然可以执一地思向恋人的存在根基，但其回忆却始终囿于恋人的圈子，想的多是恋人相互间的依附关系。爱的思念要求占有爱的存在基础。但由于爱的思念本身就是爱，所以它自身无法成全这一基础，无法把它建成一个历史性故乡的一切爱情栖居的基础。至于远行人的回忆，既思异域也思家乡，自然也就在这种悠远的思中集合了大地的美，使之作为一切存在者的基础。但是这种向着“一”聚合的思，并不因此就走向本源。所以远行人最终还得在母土之岸停靠，停止出海，并动身前往靠近源头的地方。远行人在路上跋涉时间长了，自然也就测出某个基础的深度了。可是，他们经历的本质地点却禁止他们淹留，拒绝给予持存的东西。

而诗人，建造那永存的

爱情在本质目意中窥视的东西，通常是持存的东西。但爱的窥

视并不是创建。远行人探索“太一”的方式倒是一种创建，但建造的不是持存的东西。所以他们并没有原始地创建。所以远行人还不是未来诗人世界的诗人。那么，永存的究竟是什么呢？怎样才算是原始地创建呢？两者缺一是不可想象的。诗人，就在这两者的关系中。

永存的——就是持驻的。这谁不懂？即使从未见过，至少从愿望去猜也能知其一二吧？所谓持驻的，就是不变的。然而不变者即使一成不变，也可能转眼就整个儿消失。所以，真正持驻的是不消失的东西，它不会逝去，因为它是不逝的。不逝显现为延续。因此，所谓持驻也就是长久在场意义上的持续。我们通常是这样想象持驻的，很表面化，而且几乎没有注意到，甚至一种残存下来的东西的余留物说不定也能长久持续下去。在这种情形里，假如我们凭愿望还称之为“持驻”的话，那么持驻在此已经没有我们力求达到的那种特色了。此外，我们还往往把持驻者当作理应容纳我们的东西，照我们的样子容纳我们，结果我们身在持驻者中，犹如一对象存放在本身就是物的容器里。于是，我们把持驻者和我们自身都错划为物了，并且就此把持驻者的本质视为一笔结清了的账目，好像任何理智都能理解了。然而，鉴于人的思维总要回到持驻的东西上来，连荷尔德林也没有漏过这种持驻者的观念，我们应该倾听这首诗，而且只能听这首诗本身，因为诗的结尾命名了这种东西：*那永存的*。诗人在这句结语里没有作出任何关于持驻的东西的解释。他没有命名我们一上来就想把捉的东西：持驻者的“内容”。荷尔德林这句诗的初稿是这样写的（《全集》第四卷，第 301 页）：

诗人创造了一个持驻者。

一个持驻者——指的不是一般的持驻者，那是不确定的，从哪方面看都没有确指。一个持驻者乃是一种自身持驻的持驻者。这难道不是诗中要说的东西吗？留下来的诗人让异乡得到问候。但留下者不是在盲目的自弃中固步自封。他召唤能给他以能力的一切，好让他安身，即持守他自己的天职。这种持驻其实已经将它的本质揭示在这样一个问句中了：“*朋友今何在？*”持本就是溯源。大地之子

一切安居得以产生，皆本于此源。持驻，就是前去亲近本源。谁在此近邻关系中栖居，谁就能圆满实现持驻的本质。

依源而居者
难以离开那地点。

颂歌《远游》里出现这句话并不是偶然的，这首诗开篇就歌颂家乡的大地（《全集》第四卷，第167页）。持驻，就是与本源之地难舍难分。离去难，难则因对溯源而行心存畏惧之故，然畏者却在畏之所畏者中被定固下来了。是故源头必为固着之地。之所以如此，是因为源始终作为本源持续存在并活动着，而且仅此而已。从大海开始的财富，到源头得以完成。但是，源只有作为源被经验时，才是财富。事情是这样发生的：先是经由到异乡的远游使源成为遥远的事物，而还乡时，遥远的事物反而变成一种由远而近的东西，等到还乡终成归里，源就成为可接近的东西了。正是从这种接近（Nahe－kommen）中产生"依源而居"。而这种居住也保持着接近的方式，假如它懂得如下意思的话（《成熟了……》，《全集》第四卷，第71页）：

要保存的东西
太多了。需要的是忠诚，

也就是说忠实于本源的存在。因为本源既允源出，又在源出中超越自身，永不自满。但是本源的贫困只能是自身的贫困，这是因为，尽管本源允源出，但它首先是在自身的存在基础中巩固自身。只有返回自身巩固自己，才能让某种东西从自身源出，又不至于丧失自身的存在。本源在基础自行巩固而保持自身的存在，惟其如此，基础作为基础才能获得。本源的自我巩固，就是基础的一种加固。只有在加固过程中，才可能有本源的"牢固"。源的本源性绝不会让自己降低到类似某种隐蔽的供水池。源的原始涌动流回到它的基础之中。源不仅为大地所庇护，它的流动本身也是一种在基础深处自行遮蔽的庇护。就这样，源始终持守它的基础的牢固性。所

以，依源而居的意思就是遵循它在基础的加固过程。首先，遵循本身并不是造源，而源也不可能像一种现成的东西那样摆在面前，所以必须这样来保持“牢固”，即在加固本源的过程中标示本源，而这个过程同时也是一种让自身源出。标示使被标示者靠近，同时又把它保持在远处。标示只是接近被标示者。由于这种接近始终保持在远方，这种遥远越带有本质性，标示也就越接近被标示者。更何况被标示者本身还具有本质的逃逸性，故其在守度中还会更远。但是，由此展开的更远的远方却保证了标示之于被标示者的更加本质的近邻关系。因为此种近邻关系不是按某种空间上的距离来测量的，而是按被标示者的敞开状态以及与之相应的标示这样一种方式来测量的。本源通过其基础的自行回复而加固自身，让最遥远的远得以起源，从而产生遥远之中的纯粹近邻关系的可能性，即经得起遥远的近邻关系的可能性。远归这回事起于本源；只有当标示与远归都参与到向本源接近的过程中，本源才会让自身显示出来。而标示本身也由此被牢牢植入本源的“基石”之中了。这就是说：被建立起来了。照此看来，创建就是靠近本源持守；之所以持守，乃因标示作为溯源之路本是让人望而生畏之事，故弃近邻之地而去只能是一件难而又难的事了。此种创建所建立起来的东西，或者说这种有所标示的持驻，其实就是创建本身。在这里，持驻就是持驻者。这个被创建出来的作品（Gestiftete），诗人可以将它命名为一个持驻者。诗人所思者，即此作品，那永存的，仅此耳。

在此为标绘持存和建基所做的尝试，若不考虑内容，则似乎解答了这首诗的结语。说实在的，这样做只是当我们把这句结语孤立出来的时候才是适用的，而且未考虑到这样一个事实，即这句结语看上去并无确指，其实它所思考的正是诗人。诗人是半神。源是河流之源，确切地说是家园的河流之源，《在多瑙河源头》、《莱茵河》、《伊斯特尔》等颂歌篇章中这些河流的存在已经得到诗意的表达。这些河流乃是诗人展延着的精神，诗人立于人神之间，为了这个“之间”的敞开，诗人首先必须深化对基础的探索，因为他们的存在正是从这里起源的。只有在这个敞开域里，神和人才能相互遭遇，假如这种事因天命而落到他们身上的话。当高于神和人的事物降临时，敞开域就会自行开启，又因为这一切来自高处使一个敞开

域涌现，一种真（无蔽）也就可以存在。这种预先敞开的东西就是神圣，那是不可预先创制的诗歌，它先已涵盖一切地诗说了诗意写作之事，因为一切创建都把所建的东西置基于其中。当发生节日之事时，神圣就向人和神敞开。其中显现出牢固的东西，诗人的存在本源因之得以巩固。当诗人揭示了那个随着神圣的到来而切近的远方，诗人便卜居在靠近本源的地方了。只有当诗人既思天火又把这种经验带回到一种陈述的必要之中，而陈述所思考的又是本己能力之据得，这时候诗人才能看到来临的东西，并因此而成为示者和诗人。这是因为，在对远游这一往事的回忆以及思考应从家乡地方学会的东西时，诗人是向神界和人界敞开的，因此他具有一种探向敞开域的示者目光，也只有在这个时候，神才到敞开域作客，人也能在此建造一个住所，庇真于庐，人也就有把握持守真理了。诗人示于人的就是这个“之间”的敞开域，他首先必须在这里卜居；是故诗人的言说必循本源以示。于是有持存，于是有神圣在持存中固身，于是神圣进入诗人的话语。所谓建树，首先是这样一种建基。惟有这一持存者持存着，方能奠定“依源而居”。而此时，创建也就是在其本质中在家。建基的栖居乃是大地之子的原始安居，大地之子同时也是天国的子孙。这就是诗人。他们的诗歌创作首先是建基。诗人首先要划定并打好地基，以便在这个地基上建造起众神能够前来投宿的家宅。诗人献出一方之土。还不能说他们已经是可以庆祝家宅升梁封顶的木匠了（《乡行》，《全集》第四卷，第113页）：

> 盖房顶的木匠可以施展手艺了，
> 我们，已尽能力做完了我们的活儿。

这些事前就已放言“至高”（das Höchste）的创建者，为什么不事先也想一想与造屋有关的事情，为什么不同时也想一想怎样才能保存建筑，以便把握神和人住进来以后的关系？显然，把握和定夺并不是一回事。定夺一件事，需要有至高的东西；而把握一件事，需要的是最严谨的东西。两者不能互相取代。这就是为什么涉及到把握起源之物时，艺术必须退居其次。荷尔德林曾将品达的一

个残篇题为《至高》，他为这个残篇而作的注疏里有这样一段话（《全集》第五卷，第277页）：

> 训育，只要它是人神在其中照面的形态，即教会、国家法律以及承传下来的律令（神的神圣性，以及对人而言一种知识、一种解释的可能性），这些都以一只至高无上的手在有力地行使着最合法的权利，它们比艺术更准确地抓住了那些生动的关系，而随着时间推移，一个民族就在这种关系中一再照面。

假如这种生动的关系事先从未获得生命及起源，也就是说，假如它们不是在牢固建基的起源中保持下来，因而在自身的存在基础中不属于诗意的起源，那么，一切训育哪怕再严格，都不可能有任何它能把握的基石。对它来说，在没有靠近本源的持存之持存者的情况下，就只剩下空无之无了。这种空无所能做的就是组织起对最后的真理的遗忘，那最后的真理就是：若没有存在，连无（das Nichts）也不会出现。

开创性的近源栖址乃是原始安居，这种安居首先缔造的是诗意；如果大地之子确实是在大地上诗意地安居的话，他们就应该在这样的诗意基础上安身立命。这个时候，诗人作诗就是建立持存。持存作为原始回忆而亲身在场。这种回忆不仅同时思及诸往和来者，也思及来者之被言说和往者之回来庇身，使得异器本身在居有的财富中成为一种本器。回忆之思，就是在思异乡漫游之为漫游的同时，回忆那些本源地点之为地点。而回忆思及源头，所依据的是远渡重洋的思考，此时源已奔涌成河汇入大海了。河流的精神把源带入大海，又把大海带回给源，只有这个时候河流才会逆行，显现为源。正是河的奔流建立了持存。这个持存者准备着历史性的地点，德国人应学会在这个地点安身立命，以便时机到来时，能够在天命达于平衡的一个瞬间里逗留。只有回到这种持存的人，才有足够的力量〔在那个瞬间里〕逗留。河流行进，那万古的流水也成为回忆的诗意真理的保障。回忆绝不是简单地把已知的本源放回到现在时态。回忆也从未创造本源。不过，这种思倒是标示本源，并且

在标示本源时使自身凝固在诗的存在基础中：它在本源中追随诗的存在，并且由于这种追随而成为作诗。回忆就是诗意地持守合于天命的诗人世界的存在，它在决定德国民族未来历史的盛大命运里庆典般地标示它的奠基。命运指派诗人来到这个诗人世界的活动里，并且选定诗人来担任第一献祭者（Erstlingsopfer）。诗人正是落在这种命运之中，原始地受到召唤。这个被召唤者迎向东北风，风将诗人携往家园的澄明状态，还让远涉重洋的人一路顺风。有了东北风，一个朋友可以跟其他朋友分享同样的空气。所以，那留驻者也能把他对远方国度的问候托付给一样的风，风也向他指点本器。问候者从此留下来了，因为通过"神圣化"的问候，这个被召唤者的存在已经成为一种持存。他的持存就建立在《回忆》这首诗的话语之中。

这首诗并没有"表达"诗人的"阅历"，而是把诗人带入作为诗而展开的他的存在领域。诗在这里庇护了这件美妙的事，令人感激以致拍案叫绝，那就是受到"神圣"的拜访，奉天意而创造。诗歌的震撼力层层展开一种天职所具有的丰富性，其指归是一种阶梯式的持存，上了一个台阶，随即又离去，为的是更上另一级，但又没有遗忘它踏过后离去的每一道阶梯。这是一支神游赋格曲，向着居有家园的本己之路，它诗意地在 aber〔可是〕这个词中依次递进，赋予这首诗以隐秘的调式：

Der Nordost wehet…

Geh aber nun…

Noch denket das mir wohl…

Im Hofe aber wächset ein Feigenbaum…

Es reiche aber…

Wo aber sind die Freunde?

Es beginnet nemlich der Reichtum…

Nun aber sind…

Es nehmet aber…

Was bleibet aber

Stiften die Dichter.

吹来了东北风……
那就去吧……
想来还记忆犹新……
可院子里种了棵无花果树……
快给我拿来……
朋友今何在？
可财富毕竟起源于……
可如今……
劫走……
而诗人
创建那永存的。

《回忆》是一支按自身结构组织起来的独一无二的 aber 神游曲；它命名那个奥秘的词，而作为纯粹地起源的东西，那个奥秘的词就在本源之中。写诗就是回忆。回忆就是建基。诗人奠基式的卜居标出土地并使土地神圣化，这片土地将成为大地之子诗意安居的基础。一种可留存的东西前来留驻。有回忆。也有东北风在吹。

荷尔德林："时间之神"

特洛尼森　著
徐　　戬　译

一、从海德格尔穿越尼采回到荷尔德林

一个短暂的停留：尼采的狄奥尼索斯抒情诗

正如为理解早期希腊而写的文章一样，海德格尔对荷尔德林和尼采的解释构成了他自己哲学的一个不可或缺的组成部分。海德格尔返回到欧洲精神史上的第一个世纪，对此而言，荷尔德林和尼采成了他的审校官。尼采想要在《悲剧的诞生》（1872）中指明，抒情诗的时代曾预示了悲剧作品分娩时的阵痛。尼采并非单纯地去把握个别现象；他要解释的乃是抒情诗人，而非纷然杂陈的抒情诗。如果说，抒情诗人代表着观察世界的某种特定视域，那么，抒情诗人作为类型何以可能？对这一问题的回答预先规定了尼采这部作品完整的标题，就是说悲剧诞生于音乐精神。尼采的论题是：其原因就在于抒情诗摹仿音乐。抒情诗的源头是狄奥尼索斯式的，只有通过梦的影响它才成了阿波罗式的。这一论题包含了对早期希腊意识发展的完整看法。按照希腊人的自身观感，荷马和 Archilochos 是他们的诗艺典范，由此看来，从这两个人的作品中流淌出了阿波罗精神和狄奥尼索斯精神两股不同的支流，并最终汇聚到悲剧作品中。一个附带的论题是：在抒情诗时代，狄奥尼索斯精神的水位持续上涨。与 Archilochos 的精神逃亡相比，品达那恣肆的笛艺更加远离了

Archilochos 史诗的立足之地。假如希腊悲剧落后于其理念，狄奥尼索斯精神在品达那里就涨到了最高水位。尼采使抒情诗在悲剧作品的前厅定居下来，决不愿让抒情诗飘泊无依。他在抒情诗里看到了在自己作品中所礼赞的狄奥尼索斯精神的巅峰。

当然，尼采得对抒情诗进行改塑。他使抒情诗臣服于自己早年所表述的审美形而上学。确切地说，尼采把抒情诗拴到了叔本华的形而上学上。作为禀有狄奥尼索斯精神的艺术家，抒情诗人沉醉于太一。抒情诗人使他的自我沉入存在的深渊。即便是 Archilochos 也绝未去关注他私人的自我；他只眷顾被抛到这深渊中的自我情状。一般认为，早期希腊抒情诗已然是自我明确现身的作品，尼采通过对抗新近的美学来抨击这种向来被公认的观点，他的抨击不无道理。然而，他用一种叔本华式的形而上学来涵盖这种抒情诗，则在原则上颇成问题；以笔者的立场来看，这里存在着一个内容上的缺陷。自我情状被叔本华分子尼采蒸发到无时间之域。可是，对一部作品来说，只能把据其文体看出来的东西加在它头上：对诗人的“这里”和“这时”作出反思，乃是早期希腊抒情诗文体的题中之义。时间因素进入了这种诗体，但这是历史性时间而不单是一般意义上的时间。由于尼采撇开这一事实，他在审理悲剧时亦出现失误。比较抒情诗和悲剧，尤为引人注意的是，在埃斯库罗斯（Aischylos）、索福克勒斯（Sophokles）或欧里庇得斯（Euripides）的作品中，随着对时间和时间境况的思索的深化，那种被历史所浸染了的时间形式随之得以巩固。正是这 Kairos（时机），悲剧诗人为它创造出诸多附加的语词作为他们戏剧结构中的基本原则。

荷尔德林的节日颂歌以及海德格尔对它的汲纳

为了追踪对品达的接受，我们必须返回到荷尔德林；这种追踪不但要推进到被尼采所耽误的涵义层面，甚至还要比海德格尔对早期希腊的疏解挖掘得更深。荷尔德林的颂歌作品从头到尾都打上品达的烙印，其中肇端的一首题为“当过节日时会怎样……”（1799/1800），是“公开的品达化”的一个独特例证。海德格尔以它为对象的文章，激发了众多探讨。因而可以从两个方面考量该诗：直接方面，荷尔德林以异于尼采的手法来消化品达，间接方面，海德格

尔是否至少是绕道通过荷尔德林才发现了进入我们论题的门径。

问题在于，节日颂歌如何承接品达？另一个问题是，又如何偏离了品达？从一开始，这两个问题就被一同提出来。荷尔德林通过形式上的处理承接上品达。在荷尔德林晚期作品中，颂歌乃唯一的"文体试验"。这些颂歌与他后来的大部分颂歌相同，以品达的凯旋之歌为典范分为三段。对此还有很多要讲。但鉴于受到限定的目标，我们的评论仅仅集中在内容上。对我们的整部研究而言，尼采所给出的内容上的要点乃是时间。节日颂歌萦绕着这一要点。就荷尔德林与品达的牵连而言，我们不应忽略海德格尔同荷尔德林的关联。

海德格尔把节日颂歌整饬到他眼中的希腊早期思想形象中。其理由源于一种在他看来是俗见的自然概念，这种自然概念牵扯到欧洲思想肇端时思想家的基本语词，即 physis（自然），而且他把 physis 所标识之物又解释成：*在场化赋予每一在场者的东西*。[①]他用*在场者之在场*（Anwesen des Anwesenden）这一思想形象涵盖了所有颂歌。在海德格尔看来，始终当前着的自然（Natur）成了*始终当前者之在场化*。[②]和赫拉克利特（Heraklit）的 Logos 一样，自然把所有个别之物聚拢到唯一的在场状态（Anwesenheit）之中。颂歌给它们打上了一种特别的痕印，在 Physis 背后显现的神圣又给颂歌本身打上了痕印。对海德格尔来说，重点在于言辞：*神圣乃是我的语词*（参 20），荷尔德林用 physis 同样把自然概念最终翻译成这一语词。结果，《"给"自然的颂歌》从最根本上就成了《"对"神圣的颂歌》。把颂歌系于唯一一个语词上，通常是成问题的，没有任何其他荷尔德林颂歌会担负如此多的主题；如果抛开这一点，人们就会完全赞同。海德格尔对神圣的理解有如品达的 zatheos（至圣）；但他的表述损害了神性。据其中一首诗，其作者遭受到"神的从天而降的风暴"（参 65－66）；海德格尔当然不可能完全略去神性。然而，对神圣的宗教性理解预设了某种等级秩序，海德格尔的解读

---

① 即 *was je einem Anwesenden die Anwesung gibt*；为了区分 Anwesen 和 Anwesung，试分别译成"在场"和"在场化"。——译注

② 始终当前者之在场化（*Anwesung des Allgegenwärtigen*）：Allgegenwärtig 在日常用法中意为"无所不在的"。——译注

充满了颠倒这一等级秩序的倾向。神圣并非是神圣的，因为它是神性的；而神性是神性的，因为它按它的方式是"神圣的"。[1] 而且，荷尔德林的诸神的各种力量（参36）在这种解读中并非来自诸神，可以说，诸神就是这各种力量的力量本身。这样，诗就被扭曲了。一个实际的基本语词，如"站立"，亦即"立于神的雷霆之下"（参56），表达了面对神性的直接性，而神性不需要任何中介，甚至不需要以一种被存在哲学冲淡了的神圣性作为中介。[2]

自然被升格并被奉为在场者之在场，自然作为神圣者而超出了神性，海德格尔以这种自然为视域去体察萦绕在诗中的时间。他把来自荷尔德林的比所有时间更古老（älter denn die Zeiten）[3]（参21）的自然弄成：自然本身就是最古老的时间（die ältesteZeit）。就文本来看，这种对时间的深化理解很难说没有问题。荷尔德林本人并没有把时间朝自然深化，更谈不上朝向存在论化了的自然，而是朝向历史来深化。尽管在大地上和天空中可以体知到神性的诸种力量，但它们"积蕴于时间的深邃之中"（参40），这意味着：神性的诸种力量至深地发显于历史之中，并且作为历史性力量来自远方。荷尔德林把自然相应地转变成历史，或者说诸民族之历史，而非转变成存在。那诸种力量首先驻于"天空和大地之间"，昭昭然"于万族之中"施行统治。只有清晨，宛若一曲自然牧歌之起调，方可透显为历史性地被思及之物。从远方来临着的历史同时也是当前的历史，而且颂歌首先就沉思着当前的历史。"今已破晓！"的呼声之所涉，并非存在之来临，而是法国大革命，诗人们可能把这呼声听成了召唤，因为，革命之后的时局逼迫诗人们表明立场。海德格尔摆出高姿态，把革命时局称为"当时风行的同时代事件"，将之视为纯"史学事件"，而非真正的历史或存在之历史。倘若真切事件埋

---

① das Heilige 与 das Göttliche 在汉语中不易区分其不同含义。笔者在这里分别试译为"神圣"和"神性"，与其相应的形容词则分别译为"神圣的"（heilig）和"神性的"（göttlich）。

② 比较 Peter Szondi. Wie wen am Feiertage..., 见 Einführung in die literarische Hermeneutik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1975, 页239。

③ 德文中 Zeit 可以译成"时间"或"时代"，笔者尽量根据语境定夺，下不赘述。读者看到"时间"或"时代"时，应当留意它们是同一个词。——译注

没于一种 quantité négligeable（无关紧要的数量）之中，那么，作为颂歌之构设的整个历史就被蒸发掉了，而且，颂歌所颂唱的时间也随之一同被蒸发掉了。

现在看来，节日颂歌与品达全然相似，但海德格尔始终不愿从中听出这种相似。在对其结论至关重要的论及 Semele 命运的地方，亦即"渴望亲眼看到神"（参 50－53），按海德格尔的见解，此处只是作为反面形态而被插入诗中而已，这没有使他想起 O.2.22－27，他只想到了奥维德（Ovid）和欧里庇德斯（Euripides），而颂歌的散文体构思援引了欧里庇德斯为醉女们（Bacchantinnen）[①]写下的序歌（Proömion，【译按】古希腊的一种重要文体），海德格尔提示我们注意荷尔德林对礼法残篇的疏解，这使我们怀疑，他是否对诗中与品达有本质性关联的地方视而不见。把合唱刻画为"诸神的和人类的作品"（参 48），这就捡起了诗出于宙斯的见解，海德格尔对这一点倒还记得；至少，他注意到了围绕该引语的诗句的品达式结构。但他没有意识到，"一年四季"沉睡着的自然（参 14）有如暂时沉寂的农田（N.11.39－42）；他也没有意识到，与自然一道苏醒过来并且受其化育的诗人则近乎天生睿智之人，这绝非经后天养成（O.2.86－88）。重要的是，使颂歌承传了品达遗风的历史性蕴涵，被海德格尔忽略了。荷尔德林用"尘世行动"（参 30）暗指法国大革命和同盟战争，诸"尘世行动"决非外在于合唱。它们彼此贯联，仿佛是品达在庆典上通过演奏歌曲所欢庆的行动。而且，历史正向着新的海岸启航，历史之"此刻"进入了"众诗人的灵魂"，在灵魂中"正燃起烈焰"（参 30－31），恰如品达作品中，在胜利庆典的此处和此刻，战场胜利时的瞬间重现于当下。

但荷尔德林并不满足于汇集出自品达歌赋（Ode）中的素材。荷尔德林把这素材插人自己对某种歌赋的活译之中。Seifert 同样提到过荷尔德林某些经过汇集的素材，Seifert 在自己的研究中表明，节日颂歌模仿了第七首《奥林匹亚》，而《奥林匹亚》已经接近于

---

① 即被酒神狄奥尼索斯（Dionysus，有时亦称为 Bacchus）的狂迷（ecstasy）所吸引的女人们。这在欧里庇德斯（Euripides）的 Bacchae 中得到了生动刻画。——译注

《论诗艺之不同》（1799）的构思。[1]写节日颂歌的诗人对一首诗进行了比较，将其各个部分彼此拆开：跟在起首的“当过节日时会怎样……”后面的第二节的开端是：“他们如此伫立……”，“他们”是在散文体构思中提到过名字的诗人。品达与之相似：诗节起首是“当某人喝了一杯时会怎样……”，与之相对的诗节的起首则回答道：“我亦如此赠送……”。

形式上的相同显示出内容上的相同。这个节日也是品达身处其中的婚庆日，他作为诗人赠送了自己的婚庆贺礼。只有此后的诗句才显示出具体的对比点。品达的酒杯里泛起“葡萄蔓上的露水”，荷尔德林用以譬喻崇奉狄奥尼索斯的诗人的是滴着露水的葡萄蔓，而非如海德格尔所以为的农人。其合唱是一种“在爱中诞生的果实”（参48）和“美好的献礼”（参60），有如品达赠送给新婚者的众神饮的琼浆，它是“缪斯的献礼”和“精神”。的确如此，歌赋的第一诗节接上了法国大革命的遗风，诗人们从根本上说也是酒杯，众神饮的琼浆在其中泛起泡沫：

> 诗人们犹如圣杯，
> 盛有生命之琼浆，众英雄
> 之灵亦藏身其中。

当然，品达从一开始就说，递上酒杯的人“心甘情愿”，而荷尔德林直到第七节才说，诗人们理应“递上”（60）美好的献礼。他区分了“献礼”（Gabe）和“转交”（Übergabe）。这种修改借助了追随者。“今已破晓！”位于节日颂歌第三节，取代了原本刚好在相同位置上（亦即在Epode的开端）的“今亦”（auch jetzt），它标识出真正合唱的开端，并过渡到对胜利者的赞美，此外，其表达借助了品达的漫游素材。

这里在原型与摹品之间出现了一个无法调和的对立。真切的浴血奋战伴随着“天已破晓！”干预了历史。自然“现在产生于枪炮声中”（参23），因为，战场的硝烟唤醒了自然。这历史一同递上

---

[1] SWB 2，页553 GSA 4，1，页266.

了自己的献礼，无论如何，历史得把献礼交给"人民"（参 59），而且历史在歌中得到完整的反映，那被历史所笼罩着的歌声就是递交给人民的献礼。诗人们定然"久已识得无限之物"（参 45-46），他们"向来"（参 17）有所预感，而且他们的献礼乃是一种作为"共同精神"之创造的精神果实。Seifert 看到，荷尔德林的节日颂歌仿的是品达的 Diagoras 歌赋，这一洞见极有价值，但人们必须指出，Seifert 把因干预历史而导致的根本差异给打磨掉了。品达在其自我告诫里想要通过作诗来胜任这一历史性时刻，这种诉求对荷尔德林来说堪称典范。Seifert 对自己的发现颇为得意："在诗中对发生着的和已发生过的事件作出了回答"[①]；我们可以理解他的欣喜，但他掩盖了其中的距离，在战斗中取得的胜利因这种距离而落后于拿破仑在 Marengo 战役中取得的胜利。

因而所有一切都变得含混起来。一方面，战斗性的（agonalem）和赞美性的（laudatorischem）此刻平行相称，另一方面，历史事实上的和受历史鼓舞的此刻亦平行相称，即便这两方面处处平行相称，其结论的显而易见性也受到了某种损害。关键在于节日颂歌与第七首《奥林匹亚》之间的特别关系，荷尔德林所拥有的素材和他对之进行的加工之间存在着界限，抹平其根本差异同时也就消除了这一界限。节日颂歌乃品达歌赋之序歌的变体这一事实，刚好被掩盖起来：对第七首《奥林匹亚》的推进与其本身的进路几乎不存在平行之处。倘若我们的解释没有搞错的话，则第七首《奥林匹亚》在某种程度上转向了历史事件，因而上面的事实就更加引人注意了。现在还不好说这里根本没有任何平行之处，因为，可能存在着这样的情况：节日颂歌把自然改造成了历史，这就完成了上述转向。这确乎有点勉为其难。倘若历史对于颂歌来说过于实际，那么，对颂歌而言，把玫瑰岛（Rhodos）进行神话学升华就有可能显得颇为陌生。更能贴近颂歌之核心的人，既非把颂歌放逐到自然中去的海德格尔，又非打算把颂歌重新招回来的 Weisinger，也非选

---

① 荷尔德林接过品达式的漫游素材，参 Albrecht Seifert, Ausflug und Rückkehr. Ein Pindarisches Strukturelement und Motiv bei Hölderlin，见 Anke Bennholdt – Thomsen 译：*Hölderlin und Pindar*. Eggingen：Edition Isele，1998。

择了闪电的 Szondi，而是 Seifert，他的论点是：就颂歌而言，品达的意义乃在于藏身于葡萄蔓间的诗人。颂歌没有像品达的歌赋那样关注诗人个体，而是把诗人们看作有差异的群体，因为，他们对时代处境得出了不同的结论。有的人在自然沉睡之时一同进人梦乡，有的人把“有利的气候”（参 10）看成好天气，身为诗人的荷尔德林与这些人不同，他以是否准备好接受历史时刻的挑战为标准来界分诗人，而诗最终正是以这一标准被检验，包括其每一构思成熟的局部。

而且，在 1800 年之后，这位“品达化的”诗人所写的颂歌也像节日颂歌那样，蕴含了一种历史哲学。这种历史哲学的主张构成了《和平庆典》、《唯一》和 Patmos 颂歌的基础，它不仅把自己在 Homburg 第一年的观念转变成诗；这种主张本身就是一种有份量的理论构想。同时，荷尔德林发展出一种借鉴了品达的颂歌风格，这比尚在漂浮之中的诗风更稳健、更富有自我意识。上述两方而在这里不再赘述。我们将要探讨的是荷尔德林在世纪交替之后进行的解释性探究，我们首先得更深地进入品达歌赋的独特形式，以便看清他们进一步的关联，由此推进到一种特别的历史理解，这种历史理解不再使荷尔德林游离于自己的榜样，而是搭起一座通向榜样的桥梁。

荷尔德林尝试直接把握品达，以便获得一种对希腊合唱辞之规则的深刻洞见：在 1800 年和 1802 年之间，荷尔德林着手翻译歌赋。一种调和 Hellas（希腊）和 Hesperien（【译按】泛指今属意大利、罗马、西班牙地区的“西方”）的历史哲学出现在他 1803 年对索福克勒斯的注疏中——他注疏了《俄狄浦斯王》[①] 和《安提戈涅》[②]。大约在 1804 年初，荷尔德林最终在对新的残篇的翻译和注疏中再度回到品达。[③] 不妨说，荷尔德林有三次试图把握品达，因为，搞索福克勒斯是一件从品达那里开始着手的事情。此外，抛开荷尔德林开始逐渐陷人精神失常所投下的阴影，可以清楚看到，他

---

① SWB 3，页 849－857；GSA 5，页 193－202。

② SWB 3，页 913－921；GSA 5，页 263－272。

③ SWB 3，页 767－773；GSA 5，页 281－290。

对残篇的疏解完全出于他对历史转折时期所发生的事件的自我理解。

二、1800至1802年翻译歌赋的文体手段和内容目标

荷尔德林的翻译清楚表明，在品达歌赋中为何会看到希腊修辞学变成一种"生硬的一致"（αρμονια αὐστηρα）的显例。[①] 自从Norbert von Hellingrath（1911）的研究问世以来，无可置疑的是，荷尔德林的译笔（七首奥林匹亚歌和十首女巫歌，其中个别部分没有完成）虽有语言错误，却饱含诗质。这种缺陷会在下面详加阐述，而今天几乎没有人还会说："随便一个中学生都能给荷尔德林指出好多语法错误，但他把以希腊语灵魂来刻写的写作丰碑赐予给我们的语言，这是古典诗歌的真正重生"。人们一如既往地震惊于译者的功绩，要是考虑到他能在德国文学中无与伦比地复活了品达式的Epinikien[②]，则其功绩还要高出通常的想象。毫不奇怪，绝大多数方家都承认，仅译作本身就极具价值。Maurice Benn的判断倒更实际一些，他将其视为荷尔德林为了贴近颂歌风格而写下的试作。这一判断由于有事实支撑而显得更加合理：荷尔德林明显从未考虑过发表这些译作。人们愈是冷静地把这些作品限定为准备性的试作，它们对荷尔德林的写作实践就愈加重要。承认其文体上的目标绝不等于否认当时译者在内容上的旨趣。荷尔德林对八首《女巫》的收尾倾注了极大细心，这只能解释为出于对内容的沉醉。好多评论都致力于呈现其"艺术个性"（Hellingrath语），结果把意义蕴含搞错了，甚至对意义蕴含漠然置之；像上述那种切中实质的判断在大量俗见中则显得寥若晨星。对文本的不同处理本身就是对居于文本之外的写作目的的明证，尤其是那些上述处理方式占绝对优势的篇幅。

荷尔德林打算模仿那些出于原作的文体特征，诸位方家对这些

---

① 比较Dionysios Hallacarnassos，De compositione verborum。

② 古希腊庆祝凯旋的一种合唱歌赋形式。——译注

文体特征在关键处并无异议。[1] 他们或多或少都敏锐地看到：荷尔德林对原作的再现比原作本身更加晦暗、陌生；因为，译作在比通常含义更彻底的程度上实现了逐字逐句的翻译。翻译力求做到字字符合原文，方法是把每个词孤立出来，精确地复现其位置。译文从而同时在两个方面贴近了原作：一方面，译文无条件地服从希腊语的苛刻；另一方面，品达有时打破了语法规则，而译文同样把这种手段据为己有——很少有人注意到这一点，结果是越发地损害了德语。荷尔德林没有想把原诗真正译成德语，而是要把品达在语言上的生造移植到德语中来。可以想见，荷尔德林对颂歌体作了怎样的革新，对他来说，最重要的是彻底摸索其母语的可能性。他尤为牵挂的问题是，通过语言手段自己能走多远。品达打破希腊语规则，其意义在于：重新擦亮从惯常语境中抽离出来的词汇。

人们很容易会以为，前面对荷尔德林的意图进行了过度阐释，殊不知荷尔德林有典可依：Christian Gottlob Heyne 的品达版本（1798）和 Johann Cristoph Vollbeding 的希腊语－德语词典，有时甚至存心服从，更经常的是强迫自己屈从。我们必须对之深人思考，以便专注于荷尔德林如何采用形式手段来表达内容上的重点。近来的研究旨在探明形式与内容如何协作，却未顾及到荷尔德林不甚情愿的种种依赖。探究并非因此就茫无际涯，荷尔德林对第二首《奥林匹亚》的再现成了他前行的样板。这绝非偶然地成为解读其意图之所有努力的核心。荷尔德林为什么只译出了歌赋中的女巫式和奥林匹亚式两种，这是个特别的问题。显而易见，荷尔德林对女巫歌赋中的第八首只作了画龙点睛般的处理，相反则一气呵成彻底处理了奥林匹亚歌赋中的第二首。原因或许在于，所有一切都撞上了他的问题意识。倘若抛开 Heyne 的品达版本和 Vollbeding 词典来考量还剩下什么东西时，我们只能去揣测，这种处理对内容的强调会达到何种程度。

荷尔德林从 Heyne 版本那里接受了现代版本所力避的断行。结

---

[1] 比较 Gregor Thurmair. Das Gesetz der Dichtung. Hölderlins Rezeption der griechischen Poesie，见 Karl Richter 和 Jörg Schönert：*Klassik und Moderne. Die Weimarer Klassik als historisches Ereignis und Herausforderung in kulturgeschichtlichen Prozeß*（FS Walter Müller－Seidel）. Stuttgart：Metzler，1983，尤其页 268－269。

果是，他比品达的句法更为拘谨。Heyne 版本的标点用法对荷尔德林的文本理解施加了更强的影响。荷尔德林在一开始时就把短语 οπι δ ικαιον ξ ενων（gerecht in der Achtung vor Fremden，公正地尊重异乡人）搞错了，οπι 被当成"mit der Stimme"而前置，复数第二格被搞成单数第四格，以至于 Theron 被当作"der gerechte Fremdling"（公正的异乡人），并随后取代了 Heyne 版本的…… οπι δικαιν ξενον。Heyne 版本帮了荷尔德林的忙。我们今天会这样来读第 47－50（26－28）句：宙斯爱上了塞墨勒[①]，而阿波罗也很爱她，但宙斯"最"爱她；儿子（【译按】即酒神狄奥尼索斯）也爱她。按 Heyne，第 49 句划分为：καὶ Ζεες πατὴρ μάλα· φιλεῖ . . . 。可以肯定地说，深爱着塞墨勒的人恰恰是她所违背的人。事实是，荷尔德林把 Heyne 所加的标点符号搁置一旁，似乎对之急忙加以拒斥，这一事实妨碍了我们对标点符号不假思索的赞成。他在第 14（7）句把用于国王的修饰语"ὀρθόπολιs"弄到了从句"创建者在城中"（der Stifter ist in der Stadt）中去，这就不仅仅是"诗人故意的意图"（参 Bremer/Lehle）；借助于一个标点，形容词转化成了同位语：ἄωτον，ὀρθόπολιν。

荷尔德林的选词很多地方都要参照 Heyne 版本来定夺。在第 101（55）句那里，"现实"变成了"真实"，此处 Heyne 所言并非 ἐτυμώτατον，而是 ἀλαθινόν。按这种对第 114 句的读法，在死后生活中，高贵者使大地免于被"双手的暴行"蹂躏，相应地，Heyne 版本后来用 ἀλκᾶ χερῶν 取代了 ἐν χερὸs ἀκμᾶ。荷尔德林对第 176－178（97－98）句的陈述作了彻底重估，其方法是：一方面把闲侃抬高成"嘹亮的歌声"，另一方面把高贵者的美行说成恶行；倘这种重估极难实现，那么，Heyne 就不会谈什么 κακοῖs ἔργοιs。但确切地讲，在选词上，Heyne 并非只有负面影响。荷尔德林把第 138（76）句中年长的父亲等同于克罗诺斯[②]，因为，Heyne 曾对他道出这些名字。由此可见，我们不该把忠实原文当成荷尔德林的原创。

此外，荷尔德林从 Vollbeding 的词典那里也有大量借用。当荷

---

① Semele，卡德摩斯和哈尔摩尼亚的女儿，与宙斯生酒神狄奥尼索斯。——译注

② Kronos，宙斯之父。——译注

尔德林颠倒了第37（21）句中ανεκαs（向上）所指明的方向时，他完全切中了诗句的深层意蕴。然而，荷尔德林并未追求一种有意的“神学化和基督教化”（Böschenstein 语）。因为，Vollbeding 已然用“来自高处”（von oben her）来翻译该词。即便在别处，荷尔德林也借助于他的辞书顾问寻找恰切的对应词。第105（57）句的ἀπάλαμνοι φρένες用 die unbeholfenen Sinn（感觉迟钝）来翻译，实属灵感，大概 Vollbeding 对他也爱莫能助。荷尔德林决定用 die gediegenen Tugend（纯然的美德）来贴近第21（11）句的γνησίαις ἀρεταῖs（真正的德性），也许这并非高见，却不无可取之处。或许 Vollbeding 所谓的 Erbtugenden（遗传美德）启发了荷尔德林。在第一节中，他参阅词典以“异乡人”来表述ξένοs；欲显明歌赋的主旨，这种译法即便不算贴切，起码也做到了无损于内容，而 Theron 由于自己拥有隐秘知识而实际上就像一个尘世上的异乡人。

要想搞清译者与 Vollbeding 之间的关系，必须顾及另一种相对立的视角。荷尔德林的定夺常常与词典相悖。在这种情况下，他的实际意图清楚体现出来。在他的“来自高处”（von oben her）那里，无法明确得出把“神学化和基督教化”等同起来的意图。在同样的语境下，荷尔德林把θεοῦ μοῖρα解释成“神的意志”，随后在第65（35）句用 Fügung（命定）来取代希腊语中的命运一词，但在他所参阅的辞书中则无此迹象。很明显，出于自身旨趣的引导，荷尔德林把品达牵扯到基督教中去了。这种旨趣毫无疑问使荷尔德林把第20（10）句中的χαρις（感恩）理解成了 Wohlgefallen（福乐）。这样，他就“把基督教意蕴作为对消失了的 numinosum（礼俗）的近代替代”（Bremer/Lehle）来加以运用。这一点几乎没有什么争议，因为，Vollbeding 词典在此处给出的对应词是 Ruhm（荣誉），完全没有基督教意蕴。同样，荷尔德林在第69（37）句把παλιντράπελον变成从句 das wieder sich wandelt（再次改变），Vollbeding 则将其理解为 umgewandt（已经转变）和 zurückgebogen（已经折回）——荷尔德林恰恰想要远离这种词义。Bremer 和 Lehle 在解释荷尔德林的这种替代用法时，错误地将其与赫拉克里特的παλίντροπος ἁρμονίη联系起来。荷尔德林使用词典时加诸于παλιντράπελον的并非稳固性（Gegenwendigkeit），而是时间性和历史性。

在我们已然抵达的地方，文体手段应服务于内容上的焦点。在前面的情况里，荷尔德林在表达时间性和历史性时不仅借助于把词语拆成语义单元，还通过运用头韵来强调重点：

尔等竖琴之王，尔等颂歌！

荷尔德林感觉到，时间绝不仅仅是诸多要素中的一种。对他而言，时间构成了诗的有机核心。时间本身并不游离于神性的诸种力量，这种力量突显了译文的神学化特征；时间亦是神性的力量，因为，时间施行统治并掌管一切。由于诸"主宰机构"明显地更侧重于时间，而非侧重于"时间和空间的统治者"，则时间本身成了某种统治者。这对时间尤为适合。有如颂歌，尽管神所恩宠的统治者施行自己的统治，时间亦然：按荷尔德林的理解，时间自动施行统治。

据此可以判断荷尔德林对 Chronos（【译按】字面意思为"时间"）箴言的疏解。他的译法有异于德语句法，对原文词序作了大胆改变，以这种方式把第 29－33（15－17）句译为：

……den wirklichen aber
im Recht und außer dem Recht
unmöglich nicht
Chronos, von allen der Vater
möge bestimmen den Werken ein Ende

译者搞错的地方显而易见：第二格 der vollbrachten Werke 被译成第三格，ungetan 译成 unmöglich，könnte 译成 möge。Bremer 和 Lehle 发现，在 πεπραγμένων 和 ἔργων 之间因闭合（Sperrung）而形成了张力（Spannungsbogen），荷尔德林通过其他方式来模仿这一点，从而使他的头韵法成了再创造，对此则少有人关注。当前语境中更重要的是，荷尔德林把"对人类事件的目的论使用托付给了"时间（Böschenstein 语）。为此，荷尔德林得改释前面给出的箴言。据品达自己的说法，面对已经实现的行动，Chronos 显得无力

(ohnmächtig)。相反，荷尔德林搞出一种新说法：Chronos 会对现实的、亦即已实现了的行动给定终点，这绝非不可能。似乎这里要强调的是：引自品达原文的说明语 zu Recht oder wider das Recht 尤被看重，而且被读解为违法（Widerrechtlichkeit)。从而，一种终末论取向的历史乌托邦便出现了：末日将临，Chronos 会终结历史中所有的不义。

荷尔德林在处理所有歌赋时都有使第二首《奥林匹亚》受时间规约的趋向。最引人注目的是，他把 αἰών（生命时间）作了时间化的翻译。Böschenstein 把 ὄλβος（赐福）和 πλοῦτος（富足）之间的相称看成为了统一而采用的手法，而对 αἰων 的翻译则另当别论。荷尔德林对富足（Reichtum）一词的使用，既不像译《女巫》时那样泛滥，也绝不像改写品达颂歌第八首 97 行（P.8.97）时复归于“生命”那般僵硬。他把第 120－121（66－67）的 ἄδυκρον νέμονται αἰῶνα 译成 tränenlos wandeln sie eine Zeit（无泪地改变了时代），通过在该节开端以 allezeit（无论何时）译 αἰεὶ（永远），这种译法使一种得到有效强调的观念被传达出来。荷尔德林把第 18－19（10）句的 αἰὼν μόρσιμος（命运规定的时间）转译成 die Zeit（...）die zuvorbestimmte（事先规定的时间)，颇有些费解。这种转译把所歌唱的人类演变过程转变成“一种由神义论支撑的、始终有利于上帝的一系列明证”（Böschenstein 语)，从而为对 Chronos 箴言作历史神学式释义提供了准备。返回到有关“富足”（Reichtum）的箴言，值得破解的是，其中所谓的 Kairos（时机）何以被当成了 Glück（幸运)。荷尔德林把第 70（38）句的 ἐξ οὗ περ 译成 seitdem（自从)，似乎突显了时间化的框架，实际上，这通过词语的由箴言事先规定的时间含义迎合了 bestimmten（被规定的）一词。

同样，荷尔德林把品达乌托邦化，因为他把第 63（34）句中惯译为 Freuden（快乐）的 εὐθυμιᾶν 译成了 Hoffnungen（希望)。这揭示出了荷尔德林疏解 Chronos 箴言的动机，也符合他对品达的整体理解。荷尔德林并未止步于把 ελπὶς（期待）处处译为 Hoffnung（希望)，还使其他语词也忠实于这种译法，譬如品达颂歌第一首 67 行（P.1.67【36】）和颂歌第十二首 55 行（P.12.55【31】）的 doxa（意见)。荷尔德林自己召唤希望，后来对品达的注疏也呈现出这

一点，在他看来，希腊所诗思的乃是希望。

我们不妨从时间化的角度来看荷尔德林如何处理命运的各种表述，譬如 Moira。倘若荷尔德林不想使时间挣脱神性的力量，他就需要一种转介机制。毫无疑问，这种转介机制就是他的诗中无所不在的天命。完全不同于品达文本中占主导地位的趋向，荷尔德林不愿看到其中含有的中介，它吸纳了被转介之物，而这被转介之物乃是纯粹受委托的统治的最终源泉。荷尔德林把时间视为歌赋之核心，时间受制于神性力量的指命（Weisung）。倘若时间通过 Theron 的系列预感而成为受"神义论"鼓舞的见证链条，那么，时间之所以是"事先预定的"时间，并非由于它受厄运惩罚，而是基于自己受制于指命。荷尔德林对 Moira 本身的论点就足以得出这一结论：倘若它作为 θεοῦ μοῖρα 融入了神的意志，那么，它本身就不过是 Fügung（命中注定），从而不可能在神性之外存在。把命运提升到神性，并把它时间化，这两者被荷尔德林联系起来。他不仅在译第二首《奥林匹亚》时如此，此后亦然。对命运的时间化的程度日益加深，荷尔德林使命运回溯到时间，其高潮和终点则是他后来对品达残篇有选择的接受。在以《避难所》为题所写的残篇注疏（30 SM）中，die Moiren 甚至变成了 die Zeiten（诸时代）。之所以如此，盖因此前在《俄狄浦斯王注疏》和《论安提戈涅》中，荷尔德林已然把时间揭示为命运之真理，并完全把时间解读成历史。

三、索福克勒斯注疏中的时间转折

荷尔德林为了吸纳品达而考索索福克勒斯，对此作出评价则是一个有待合法化的构想。因为，在"用德语翻译"两部悲剧时，荷尔德林同时写下了三部了不起的注疏，在每部注疏中品达都没有直接出场。我们必须关注注疏，并对评估他的新译作加以辩护，这两种做法有着紧密关联，理由在于，这是又一部译作。

何谓"把采用品达与翻译索福克勒斯联系起来"？很明显，荷尔德林把自己的试验视为一次失败。他无法以相同的风格再进一步。不难发现，荷尔德林视对象之不同而分别采用恰切的译法。这种倾注转变成了抵触，模仿（Mimesis）转变成了对陌异之物的改

塑。翻译（Über*setzen*）在不同于海德格尔的意义上变成了翻译（*Über*setzen），不是使自己的悲剧观贴近索福克勒斯的悲剧观，而是使索福克勒斯的悲剧观贴近自己的悲剧观。尽管如此，旧的东西仍保留在新的东西里。无意和有意的错误都被继承下来，即便荷尔德林拒斥逐字逐句占为己有。尽管荷尔德林有硬译倾向，他仍持守直译理想，决意用希腊语来充实德语。结果，作品被内部相互否定的极端撕裂——正如他采用品达那样，终归失败。

有鉴于此，在译作发表时碰到有人耸肩表示诧异，实在并不奇怪，这已成了一种司空见惯的反应。直到二十世纪六十年代，还有人将之归咎于荷尔德林的精神失常。荷尔德林的翻译绝非人们通常所理解的翻译，明白了这一点，前面的情况就会改变。人们看到：他力图使两种语言相互映衬，并“客观地深化我们的认识”，这并非依照“对等原则”，而是依照“互补原则”。对这位索福克勒斯的译者来说，希腊风格的补充乃是“西方”风格。把对象改塑为属己之物，实际上是试图通过希腊典范来呈示出一条从希腊（Hellas）通往西方（Hesperische）之路。早期译作的中断，或许已然使这位古典化诗人明白了现代性的自身正当（Eigenrecht），从而古典本身反倒变得陌生起来。然而，古典绝非遥不可及。尽管荷尔德林贴近古典，古典对他而言乃是个难题，古典禁止单纯的复制。

对时代差异的敏感意识迫使翻译风格发生了改变，对事物的洞见必由感觉伴随，连翻译对象也被更换。转向悲剧诗似乎就是疏远抒情诗，这恰恰使荷尔德林将其转译的内容上的素材继续跟随品达的歌赋。其中突出者有二。一方面，对象之连续性确保了对历史时间的旨趣——对1803年的荷尔德林来说，历史并非伴随着从希腊到西方的发展才开始，历史已然贯穿在悲剧之中，并且被理解为对悲剧艺术形式起决定作用的现实事件；另一方面，荷尔德林通过使这种事件置身于神性来触及品达。

对历史性和神性的暗示已然触及了荷尔德林以注疏方式给出的解释，此种解释给他的“翻译”打上戳印。当着眼于神性时，情况尤为如此。迻译索福克勒斯悲剧受“盼望神的新显现”激励，其受激励的程度起码不亚于对品达歌赋的迻译。这两者都表达出荷尔德

林对一种"神性审庭"的"回答"。[1] 然而，译作又在某种意义上反过来影响了他的解释。其注疏（Koppenfels 的论文即以此为题）本身则成了一篇论涉两个文本的文本，即论涉了原文及其译文。注疏其至为他的变形手法提供了根据。荷尔德林认为，*改变神圣的表达*相当必要，原因在于：鉴于从希腊到西方之路不断增长的认知诉求，他对悲剧事件的描述必须更加有根有据（注疏 2，A）。我们着手尝试评估这种描述形式，从而不必跟随 Benn 的立场——Benn 以为这种变形手法是"疾病所致"，这非但在荷尔德林运用这种手法时，而且在荷尔德林发明这一原则时就发生了。[2] 对于体贴荷尔德林在注疏中所展开的想法，他的改写起码在我们主题界限之内仍相当要紧，此前这种改写曾主导了他的第二个文本。当然，这种体贴本身同样是受限制的。荷尔德林乃由神性出发，而这里则首先应该展开时代背景，以便使我们的研究视角从一开始就能关注荷尔德林对悲剧的神学奠基。

荷尔德林早前就在其迻译中突显了时间。在译索福克勒斯（尤其《俄狄浦斯王》）时，他利用所有机会来突显文本中把时间或时日设定为主概念（《俄狄浦斯王》，73－74，1213），对其明确加以强调而决不淡化（72－73，1231－1232），而且再次强调原文中已然得到突显的主视角，其方法是把 lang（长远的）在 mächtig（有力的）的含义上改写成 groβ（强大的）。荷尔德林把时间当作主概念（《安提戈涅》，706 以及 681），或干脆当成主题，像译品达时的手法，把命运概念替换成时态化的（temporalen）命运概念。一个显例是，他在注疏 2 中援引了 Danae 所数的"钟声"（《安提戈涅》，987－988），而原文中此处谈及的仅仅是宙斯的后裔，两者风马牛不相及。荷尔德林把时间理解为一种历史性的时间，为此他区分了"闲适的"（müβige）、"撕裂的"（reiβende）以及"人性的"（humane）时间。荷尔德林的悲剧理论作为对如此殊异的时间的诊断，从一开始就是历史理论，甚至是一种本身就被历史性地来把握的历

---

① Böschenstein 对此作了总结，见 Göttliche Instanz und irdische Antwort in Hölderlins drei Übersetzungsmodellen. Pindar: Hymnen – Sophokles – Pindar: Fragmente, 刊于 Hölderlin – Jahrbuch（1994/95）29，页 47－54。

② Maurice Benn: *Hölderlin and Pindar*. The Hague: Mouton, 1962，页 47f。

史理论。倘若说它是针对某种悲剧的理论而不能马上加以普遍化，那么，其“翻译”则为它作了辩护，从而使其中所审理的历史性处境一道得到辩护。

在《俄狄浦斯王》中，闲适的时间乃尘世的时光，人们在其中饱尝“天灾人祸、意义迷惘、普遍沾染的求签问卜”之苦。即便以闲适的方式，仍然是悲剧性的。“悲剧般的时代牧场”（注疏2，A）以“平庸”和“悲凉”两个侧面传达出“闲适的时代”（《大地母亲》，句41）之义。一方面，晚期的荷尔德林旨在不介入绝对责任而无所住心，用他注疏中的语言就是：他旨在陶然自足于“内心并不当真有兴致”的东西（注疏2，A)。另一方面传达出来的意思是：人注定消沉。[①] 就此而言，荷尔德林道出的悲剧有一种“可怕的”闲适，或者说“一个悲剧性时代可怕的闲适”（A)。闲适的时代潜在地是悲剧性的，其悲剧性在于，它被催逼成撕裂的时代。这是一个撕裂的时代，它逼迫人挣扎着摆脱消沉——这时代将人裹挟而去。荷尔德林之所以把它当成一种撕裂的时代精神（注疏2，A）来谈论，是因为它乃统治之主体，是剥夺了其对象的权力。这撕裂的时代“粗暴”且“无情地”对人席卷而来（注疏2，A)，人灵“只能紧跟”时代（注疏2，O)，别无选择。人灵必须“必然地”(kategorisch)[②]紧跟时代，因为，时代本身由撕裂的时代变成了“必然的”时代（O)，变成了不容辩驳的时代。反之，在人性的时代里成就了一种“理性形式”（A)，人们这才苏醒过来。如果说闲适的时间是一种前悲剧性的时间，那么，人性的时间就是一种后悲剧性的时间。荷尔德林随即将其纳入他所译的悲剧中，起码纳入了《安提戈涅》。索福克勒斯祝福那些从未品味过不幸的人们（《安提戈涅》，583)，荷尔德林使它成了带有基督教声音的历史乌托邦：

---

① 比较 Wolfgang Binder. Hölderlin und Sophokles，刊于 *Hölderlin Jahrbuch*，(1969/70) 16，页33；Klaus Düsing. DieTheorie der Trag? die bei Hölderlin und Hegel，刊于 Christoph Jamme 和 Otto Poggeler（Hgg.）：*Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre*（1804－1806）.Bonn：Bouvier，1988，页61。

② kategorisch 在康德那里用于 kategorischer Imperativ，即所谓“必言命令”或“绝对律令”。——译注

时之幸兮，吾人未尝逢恶（604）。

荷尔德林把时间分为闲适的、撕裂的和人性的时间三种，他相信，这能够加以证明，方法是不但把撕裂的时间置于闲适时间和人性时间之间，而且力图把它置于诸悲剧之中间——荷尔德林通过这一"中间"来称呼时代的转折。寻求中间意味着去询问："时间如何在这中间发生了转折（注疏 2，A），而且是必然的转折（O）"。在剧中发生古典戏剧所谓扭转命运（Peripetie）的地方，这转折同样是一种历史性转折。闲适的时间转变成撕裂的时间，撕裂的时间又转变成人性的时间，使得所有事情成了历史性事件。因而，荷尔德林必须指明，在历史性时代转折中，悲剧作为艺术形式成为核心。在他看来，之所以如此，盖因它对悲剧的展现同时就是对宗教性事件的展现。《俄狄浦斯王》注疏 I 中的句子把这事件分成两个阶段，《安提戈涅》的注疏 III 中的核心句变相地重复了该句。[①] 第一阶段的事件乃"骇然的事情，恰如神与人相依相伴，无尽地（……）在忿怒中相融"。平行地看，在第二阶段，这骇然的事情得以"明了"或得到"把握"，因为，"无尽的相融靠无尽的隔阂来涤荡自身"。在第一阶段，荷尔德林锚定了撕裂时代在神学上的基要层面，而第二阶段则锚定于人的内在悲剧性的可能性条件，即回溯到其宗教性起源的 Katharsis（净化、涤荡）。旨在突显时代转折的诠释可以限制在第一阶段，它得是当前性的：按《安提戈涅》中的表述，主体取代了骇然的事情，成了"与人完全相融的、没有隔阂的神"。悲剧不是一种单纯包含着神的东西，而是一种与神相伴而生、落入神自身之内的事件。从根本上说，这也适用於《俄狄浦斯王》，更谨慎地说，是荷尔德林的《俄狄浦斯王》：把事件转移到神自身之内，这在索福克勒斯戏剧那里根本没有任何根据——原文中的ἔρρει δε τα δε ἰα（910），按索福克勒斯本意只是控诉在大地上神明的隐退，而荷尔德林在讲"神明仍有不幸"（《俄狄浦斯王》，

① 更详尽的分析见 Helmut Hühn. *Mnemosyne. Zeit und Erinnerung in Hölderlins Denken*. Stuttgart Metzler, 1997, 页 166－248。Meta Corssen 以《悲剧乃是神与人的相遇》为题，首次透彻审理了这一问题（Die Tragödie als Begegnung zwischen Gott und Mensh. Hölderlins Sophokles Deutung. 见 *Hölderlin－Jahrbuch*, 1948/49）。

926）时，对此不置一词；这使他面临着抉择。

这种思想更深地根植于荷尔德林自己对悲剧性的主张。对主词的换用显示出，与一个直接的神直接相遇对人来说意味着死亡。骇然的事情乃是一种被委派给这个神的东西，亦即：一次事件（Geschehen）。然而，对人而言，这一事件乃是人的自我失落。人在兴致勃勃的营生中失落了自身。相依相伴使人把所有提升拒之门外，两者的相融就成了一种“爱与毁灭之行动”①。在《安提戈涅》第三注疏中，热忱填补了由人的主体所倾空的位置。神与人在忿怒中的合一只是在表面上与之相悖。荷尔德林晚期的所有著作都贯穿着忿怒概念，这在他对索福克勒斯的翻译中起到一种相似的统合功能，有如“富足”之于品达。荷尔德林最经常提到的是 ὀργή（激忿），但也有 μένος（怨忿）或 χολή（气忿）。在译文中，该词甚至出现在索福克勒斯根本没有使用类似语词的地方。在这些地方，有一处值得注意，那里出现了很难辨识的 Zornlust（忿怒中的欣悦）一词。忿怒中的欣悦的含义是：即便在闲适时代仍对神性葆有坚贞的人灵在难抑的忿怒中受苦，这种苦楚同时也是破碎中的欢欣（注疏 2，O）。这位索福克勒斯的译者用忿怒来表达遭遇破碎时的忍耐，人遭遇破碎时仍能葆有欢欣，因为人如此、而且只有如此，才能直接与神相逢，并把惊恐当成一种沉醉。

随着人的自我失落，神亦失落了自身。神性事件乃骇然的事情，而骇然的事情则是神性中的危难。神与人在忿怒中相融，通过使神降身为自然之强力，排版的第一稿从而可以得到理解。自然之强力“把人从其生命领域——亦即人内在生命之核心——掳往另一个世界，并撕扯到死亡之异域”（注疏 1，O）。自然之强力恰与诗人的人道本性势不两立。这种朝向毁灭性的遽变源于荷尔德林对希腊人一次翻天覆地的立场改变。1803 年 9 月 28 日，荷尔德林写信给他的出版商 Friedrich Wilmans 说，他希望，能以索福克勒斯为典

---

① Gerhard Kurz. Poetische Logik. Zu Hölderlins “Anmerkungen” zu “Oedipus” und “Antigonae”．见 Christoph Jamme 和 Otto Pöggeler（Hgg.）：*Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre*（1804－1806）. Bonn：Bouvier，1988，页 90。

范把我们所陌生的希腊艺术活生生地给呈现出来，途径是突显希腊艺术所否认的东方因素。东方因素乃是使人与自身相疏离的自然强力。这种否认也是自我否认，是希腊人对自身民族起源的不诚，通过这种不诚，希腊人才获得了自身艺术的明朗和澄澈。这位释义性的译者惦记着把希腊人解放回他们自身。这样就可以看出，荷尔德林的构想与品达有着隐匿的关联。1801 年 12 月 4 日荷尔德林写信给 Böhlendorff，在提到《天火》时想起了品达，他抱怨这位没有悲剧意味的抒情诗人就算没把这首诗抹除，起码也把它赶到不见天日的地方去了。

相应地，时间在这里再次出现。对于荷尔德林的时间理论性的悲剧主张，我们须区分三个层面：闲适的、撕裂的以及人性的时间判然有别，历史由此方可得到阐释，而对于作为撕裂时间之前提的事件、那种明确的历史性事件，上述三种时间对那种内在区分仅仅给出了一种前理解。在解说性的导论中，时间并未在字面上出场，这令人大惑不解。时间，或更明确的说撕裂的时间，听起来已然贴近了对自然强力的规定，自然之强力把人们掳往另一个世界，并"撕扯"到死亡之异域。这里把自然强力本身和该领域区分开来，而在注疏中，极少审理且对理论至关重要的精神[①]概念恰恰锚定于这种区分：只要自然拥有把人掳往、撕扯到死亡世界的强力，它就被视为精神，这精神属于"亘古长存、无法言喻的荒野和冥世"（注疏 2，A）[②]。这刚好衔接上了"撕裂的时代精神"（注疏 2，A）。纵情于忿怒的同时，也带有"破碎中的欢欣，这紧紧尾随在撕裂的时代后面"（注疏 2，O）。自然强力和撕裂的时代在同一中又有差异。荷尔德林无力指出其中的差异，他满足于"时代精神与自然"（注疏 2，A）这一表述，其实在这种

---

① "精神"（Geist）在德语中同时有"圣灵"、"亡灵"、"魂灵"、"幽灵"以及"鬼魂"等诸多涵义，汉语颇难传达。——译注

② 在荷尔德林晚期颂歌中"荒原"乃是一个基本语词，在索福克勒斯的《安提戈涅》中亦然。Anke Bennholdt－Thomsen 不无道理地强调说，荷尔德林的"荒原"也分有"活生生地精神"（Die Bedeutung der Titanen in Hälderlins Spätwek，刊于 *Hölderlin－Jahrbuch*，1986/87，页 229）。Walther Rehm 则指出，在"迟钝的"和"神圣的"荒原之间存在着差异（Tiefe und Abgrund in Hölderlins Dichtung．见 Paul Kluckhohn：*Hölderlin*，Tübingen：Niemeyer，1944，页 233）。

并置背后隐藏着问题。一种替代性的解释也可以如此定义撕裂的时间：当神复归于自然而人又失落自身之时，神和人就一同在这撕裂的时间中消耗殆尽。

这一点由荷尔德林本人呈示出来。他写道：

> 痛苦的极限之处，人之所以忘却自己，是因为他的存在完全系于此刻；而神之所以忘却自己，则是因为神的存在本身就是时间。（注疏2，O）

人在此处也无非就是时间，因此，人和神皆可还原成时间，这一还原本身就是一种缩减，于是，时间丧失了内涵，只有那种能够把握自己、把将来和过去汇聚于眼下的人，可以把这种内涵赋予给时间。有人凭靠自身的力量走出这种消沉，例如 Danae[1]，她通过数着“钟声”，始终“饱含同情地伴随着”时代变迁。如果是“在痛苦中计算着时间”，那么，惟有借助对时间的模仿（Mimesis）才能与时间保持最低限度的距离，由于对每一瞬间都加以肯定，这就防止了“把对当前的理解留给将来”（注疏2，A）。一个与骇然的事情直面相逢的人却无法从自身出发再进一步，为此他需要一个未被自然论化的神。

不诚（Untreue）的理则于是搭起了通途。值得注意的是，注疏中两次运用了这一理则。首先，注疏把它应用于人和时间。就此而言，注疏把不诚置于那必然会发生转变的瞬间：

> ……两者皆属不诚，时间之所以是不诚的，乃因为它在这些瞬间发生了不可抗拒的转变，其开端与终结绝对无法保持不变；人之所以是不诚的，则因为他在这些瞬间必须听任那不可抗拒的转变，从而无法保持前后一致。（注疏2，O）

如此看来，不诚这一概念更确切地说意味着人的自我失落，这同时道出了它与贫乏化时代的关联。人失落了自我，其原因在

---

[1] 希腊神话中 Acrisius 的女儿，与宙斯生了儿子 Perseus。——译注

于，他唯一地生存于瞬间，从而丧失了一切连续性，由此他的生存便异于自身，这基于一种本身就不连续的时间的荒唐。其次，诸注疏利用这一理则作为解开人与神之间岌岌可危的关系的钥匙。就此而言，诸注疏不仅仅把这一关系中两个环节的其中之一换掉，还使这种关系发生另外一种改变，亦即变成了实在。这种改变伴随着从时间本身到历史性时间的过渡：这是一个充满鼠疫和令人迷醉的尘世，"神和人在这世上（……）以忘却一切的不诚形式倾吐衷情"。这种不诚追求一个实在的目的：不诚"使尘世流年天衣无缝"。悖论烟消云散，因为，遗忘成了回忆的手段。必须确保的是，"切勿熄灭对天堂的记忆"，而且，这以忘却一切的不诚的形式才最为有效："因为，神的不诚会被记得最牢"（注疏 2，O）。

实在被怀疑成一种思辨的设定，对历史性更贴切的规定可以使实在获得更多现象上的具体性。初看上去，这种不诚分裂成两个方面：一方面是纯时间理论性的，另一方面是历史性的，而这历史性的不诚似乎也分裂为两个方面。如前所述，在"闲适的"时代就有了不诚。荷尔德林最终却把它定在"撕裂的"时代。出于纯时间理论考量的不诚与历史性不诚有着结构上的差异，前者背弃自身，后者背弃他者。人的不诚有如俄狄浦斯，他使神灵所泄露的预言指向了自己，神的不诚则有如阿波罗，他抛弃了所保护的人。泄露与抛弃分别构成了撕裂的时代的起点和终点，其中并无矛盾。前面引文所描述的实在属于简单的情形，神在闲适的时代已然"传达自己"。尘世流年不存在空缺，因为，作为历史可能性之根基的神本身在闲适的——肯定地说：远离神的——时代并非全然缺席，神隐匿地传达着自己。由此可见，历史性不诚的两种形式是一个整体。泄露与抛弃不过是 Deus absconditus（隐匿的神）传达自己的体现。这样的事情必会发生，因为，只有悲剧性的灾难才会被更好地记住。

随着对历史性不诚的新看法而来的是实在化，毫无疑问，实在化隐藏着一个问题。这问题就是荷尔德林的历史哲学。荷尔德林的著作中很早就出现了空缺这样的隐喻，他的理论方案把这种隐喻挪用到与索福克勒斯注疏密切相关的语境中，亦即出于第一次在

Homburg岁月的未竟稿《沉没中的祖邦……》。[①] 在这理论方案中含有的普遍论题是，旧事物之毁灭必然是新事物之诞生。荷尔德林尝试诉诸回忆来证实这一主题，他回忆被瓦解的事物，从中企盼新事物，最终发展到回忆这瓦解本身。很明显，他信任这创造性的潜能，而瓦解把这潜能当作进程释放出来。但荷尔德林的信任终归化作了失望——他的论点并无根据，他没能给出足够的证据来排除一种趋向虚无的毁灭。荷尔德林在Homburg时构想的实在，其实无异于一种思辨设定。他打算着手索福克勒斯注疏，而此间出现了某些变化。当这位悲剧作家的解释者将其诊断加诸于趋向终点的时代："它要么变成荒原，要么焕然一新"（A）时，一种抉择映入他的眼帘，这抉择否弃了他的论点。对一种纯粹毁灭的可能性的承认，只不过是一种增强了的信仰的反面，即相信神插手的必然性。或许，这位索福克勒斯的解释者并未"解决"实在之难题。然而，荷尔德林从尘世中不折不扣地创造了实在：通过向神的回归，这一次他孤注一掷。

荷尔德林为了悲剧而抗争，我们必须在更为深远的背景中来检视这一抗争。有如他对品达的探究过程，荷尔德林把这抗争过程看作"一个失败史"[②]。在写下那一构想的时刻，荷尔德林已经放弃了自己对悲剧所作的徒劳拼搏，这就是搁置起来的《恩培多克勒之死》。戏剧构想的失败应该归咎于他的历史哲学规划，但这并未导致他疏远历史哲学。恰恰相反，带着毁灭就是新生的观点，荷尔德林逃避到了迈向"所有世界的世界"的乐观主义中，这种乐观论向来是内在于他的历史哲学的根本信念。荷尔德林告别了悲剧，比在《恩培多克勒的理由》[③] 草稿中显得更加坚毅。索福克勒斯才真正替

---

① SWB 2，页446－451以及GSA 4，页282－287（以《流逝中的变易》为题）。Johann Kreuzer对该稿作了通盘解读（1985）。亦参氏著："……In der dunkeln Wolke, du Gott der Zeit." Zur poetischen Gestaltung geschichtlichen Wandels in Hölderlins Dichtung，见*Bad Homburger Hölderlin－Vorträge*，1990，页57－60。

② 参Gerhard Kurz. Poetik und Geschichtsphilosophie der Tragödie bei Hölderlin，见*Text und Kontext*，1977，页17。

③ SWB 2，页428－439以及GSA 4，1，页149－151，152－162。Jürgen Söring对此文颇有见地（*Die Dialektik der Rechtfertigung. Überlegungen zu Hölderlins Empedokles－Projekt*. Frankfurt a.M.：Athenäum，1973），参页157－176。

荷尔德林打开了进人悲剧的途径，因为，索福克勒斯指点给他一种历史神学。

荷尔德林最终以历史神学方式回答了如下问题："如何从希腊风格转换到西方风格"（注疏 2，A）。这里得再次一分为二。有别于纯粹希腊式的《俄狄浦斯王》，荷尔德林的《安提戈涅》已然铺设了通往西方风格之路，其前提是，那种"新面貌"——亦即一种"共和制"社会的理性形态——穿越荒原而显现出来。荷尔德林把时代转折同这种"祖国的转变"（A）区分开来——时代转折属于后希腊的西方，他将时代转折作了神学式的改写。荷尔德林还借助翻译把时代转折置入文本之中，这种翻译把剧中的时代、索福克勒斯的时代和荷尔德林自己的时代关联在一起，把我们当作真正的宙斯的臣民收归己有。这里面所表达的差异中的统一使吸收西方风格成为可能。在希腊风格和西方风格两种表现形式中，宙斯超越了掠夺大地的自然强力。希腊式的宙斯"止步于这大地和荒芜的死者世界之间"，而西方式的宙斯则"在他通往另一个世界的路上，坚决地迫使与人亘古为敌的自然进程归于大地"（A）。前者使被诱离大地的人们保持平静，后者则偏向于大地，因而才是更本真的宙斯。但把这一声誉永久化，就低估了统一中的差异。从根本上说，对荷尔德林自己而言，如何从希腊风格转换成西方风格的问题促使他思索恒在与流变之间关系。在世界进程中，"时代在中间发生转变"的方式，以及"个人不可抗拒地跟随不可抗拒的时代"的方式，在他看来实际上并无不同。自然强力被算作保持不变的东西，亦即亘古长存的荒原之灵。一种变化随至高者之名而发生（注疏 2，A）。这个"名"代表着真切性，它本来就是历史性的，而且无法通过概念推导出来。荷尔德林有意识地没有诉诸这种真切性。他没有提及西方的神的名字，而是将其引向一个概念，这概念在他的《安提戈涅》译文中（2，304，626）曾作为希腊的神的名号。只要神对西方人负有如下职责，亦即"扭转由此世追求彼世的趋向，而使人由彼世追求此世"，那么，这神就是"时间之父"或"大地之父"（注疏 2，A）。想要阐明荷尔德林何以有如此体验，就得从他的历史神学构想入手。

上述追求之原则涵盖了整个历史神学，参阅他写给 Böhlendorff

和 Wilmans 的书信，就可以搞清这历史神学中的亲希腊的一面。历史中的宙斯乃是非本真的，他过于关心平静，从而未能使希腊人突入他们真实的本源，未能把他们由修习美术引向东方风格。另一方面，我们要想通达西方人，就必得经由希腊人的栖居之所。我们必遭我们所陌生的天火。出于对自身深层内在的恐惧，希腊人在某种程度上致力于能够理解自己，于是，他们的民族财富就在劫难逃，我们没有指望能幸免于天火。结果，我们越发需要一个这样的神，这位神能够在我们这里完成希腊人已然开辟的事业，而这事业又不会变成拯救行动。因此，荷尔德林回到了自己的宙斯题目，并就此把所谓“更为本真的宙斯”的说法搁置一边。非本真的神坚持止步于大地与荒原之间，不让希腊人靠近荒原。这对我们就成了坚决的阻挡。由于我们对荒原陌生，我们就需要一位神，他足以使我们从赶赴另一世界的途中折返，并把我们驱回当前。

所有这些都让人想起品达。从此世追求彼世，此乃品达式的超越形式。从彼世向此世的追求则变相地再次出现，这在品达对 Kairos（时机）的思索中似乎是对超越的一种颠倒。荷尔德林暗中与品达恢复了新的联系。这并不意味着荷尔德林对这种一致有着明确的意识。独立地看，这种一致实质上包含两个方面。祈求“把握命运”和希望“能够遇到某种东西”，在这位索福克勒斯的解释者看来没什么不同（A）。这听起来像节日颂歌中的吁请，

父之闪电，要用自己的手来把握，它本身（参 58－59）

但是，在晚期的颂歌作品中，这种呼唤归于沉寂。人们只能被闪电击中，却无法主动去遭遇闪电。如今有待切中的乃是“目标”、“尺度”或“眼下”。这完全是对 Kairos（时机）的规定。品达把对超越的颠倒托付给时机，荷尔德林则把这种颠倒理解成转向牢靠的尘世，或返回大地。因而，荷尔德林对抒情诗人寄托了比悲剧诗人更高的期望。于是，使希腊人面对被自己驱逐了的起源，就成了索福克勒斯的使命。品达表明，我们该被引向何方。意味深长的是，荷尔德林把语境中的遭遇理解成上天的干涉，在他看来，上天“对人进行了干涉”（注疏 2，A）。我们必须从中吸取教训。品达所定

义的"时机"一词有两种运用，这符合如下事实：后人先以对超越的颠倒、而后以超越本身对"整体"进行了重复。荷尔德林谈及索福克勒斯的问题时写道，"人的理解，不堪设想地改变着"（注疏2，A)。这也是他自己的问题。荷尔德林自己也发生了不可思议的改变——再次踏上了品达之路。

四、颂歌的变体与散文的尾声

崭新的明朗

自始至终。荷尔德林通过呈现其超越的思想[①] 而重复了开端：

当光泽
从神那里降临
人和芬芳的生命
就沐浴光中。[②]

颂歌《和平庆典》即可回溯到这首诗。第一个关节点是：

……可是倘若
有神显现，在天空和大地和海洋
有了崭新的明朗。（参11－13）

陈旧的光泽在这明朗中散发着光亮。路德引用该词把doxa译成德文。该词形容主在光中显现时散发的光泽和这光的明朗（参《使徒行传》21，11)。在历史乌托邦的视域中，它成了"在历史的终点作为历史之真理而出现的东西"的隐秘标志（Schmidt语)[③]。与莱茵颂歌结尾相反，这个词预示了远古的混乱不会重临，否则，

① 见P.8.96－97（136－139)。
② 见SWB 2，页750；GSA 5，页101。
③ 参SWB 1，页994。

明朗就不会是“崭新的”明朗。

从《和平庆典》中抽出来的诗句带有历史乌托邦的意涵，这就贴近了其品达诗篇的最后一节。光、光泽在那里预示了所祈求的和平。乌托邦被提前到仿作的诗句中，这一前置则显明了一种强化。相对于此前的诗句“一个圣人可以把有些事情（……）讲清”，诗中的“可是”突显了上述强化。颂歌的最终版本进一步提升了这种紧张，使明朗本身有了转折性意涵：

> 一个圣人可以把有些事情对我讲清；可是那里
> 有一位神还在显现，
> 那里定有别一番明朗（参 22－24）

随之而生的光使尘世的智慧蒙上阴影。因为，这光不属于尘世。这别一番明朗根本就是他者的明朗，因而才可能是崭新的。这明朗作为对尘世的超越深刻影响了历史。为此，荷尔德林拓展了 Patmos（【译按】古希腊岛屿）诗行，即“围绕那里，那里围绕着富饶……”（9）。此后经过处理的颂歌描述了因为主的显现而改变了的世界：

> 那里围绕着富饶，围绕着明朗，
> 时间的顶峰。（参 9－10）

历史在时代的山脉中达到顶峰。但顶峰缭绕着一种明朗，这明朗“从一种升华到另一种”（参《哥林多后书》3，18）。

安定、法律和避难

荷尔德林翻译和注疏了 Stephanus（1560）歌赋集之补编中的品达残篇，其中很难找到前述情况的蛛丝马迹。这有关《诗艺大全》[1] 的最后作品倘若实际上写于 1804 年初，那么就可以确定，谢林在给黑格尔的信中提到了它：荷尔德林“精神完全失常”（1803

---

① SWB 2，页 448；GSA 4，1，页 202。

年7月11日的信)，Johanna Gok 也写信给儿子抱怨这种精神失常(1804年5月24日的信)。[①] Hellingrath 认为，索福克勒斯注疏是作者最重要的理论作品，他相信能够将其视为失常：荷尔德林在其中只能看到"瓦解的力量"。[②] 可以说，Hellingrath 肯定是搞错了。至少，一系列残篇解释完全基于一种关键性的思想。然而，其根本理念只能从负面来理解，即从对乌托邦的背叛着手。通过三篇解释，我们以一种尝试性研究的方式显示，它超逾了文献，甚至在本质上与文献对立，这是首先唯一能够做到的。我们无须去猜测作者的精神状况，正如他的失常会表现在作品中，那么，失去乌托邦也极为充足地透露了实情。但是，遗留下来的任务仍因品达而拖延下来。新的文献并不支持 Hellingrath 在前述地方所陈述的观点，亦即荷尔德林的思路"与残篇内容毫无瓜葛"。必须确定，荷尔德林把这思路强加给原定计划，从而使他在索福克勒斯注疏中所运用的策略某种程度上颠转成自身的反面，这确保了其文本处理会对解释施加决定性影响。这与荷尔德林的反乌托邦倾向密切相关。所选三个品达残篇的乌托邦内涵已经微乎其微。从中得出的最终结论甚至消除了乌托邦内涵。的确，这结论使荷尔德林转向敌乌托邦的立场，该结论与索福克勒斯注疏仅有否定性关联。就此而言，这结论处于"悲剧的彼岸"。[③] 当然，这并不意味着，该结论会占据使悲剧成为可能的人的位置，而是说，它否定了人性时代之乌托邦。

在一首颂歌所流传下来的部分的最后，来自忒拜的品达面对自己的同乡们替忒拜远离抗击波斯人的斗争作了辩护。荷尔德林以 Stephanus 为样板，将其命名为《论安定》[④]。把荷尔德林的残篇解释汇集起来，其中所有新标题都提示了他的纲要。因此，这一标题就有着纲领性的意涵。荷尔德林承接上作为样板的《安定》(Hesy-

---

① SWB 3，页647，654；GSA 7，1，页262，277。

② 比较 Norbert von Hellingrath. *Pindarübertragungen von Hölderlin. Prolegomena zu einer Erstausgabe*. Jena：Diederichs，1911，页58以下。

③ Albrecht Seifert. "Die Asyle". Überlegungen zu einer Interpretation des Hölderlinschen Pindarfragments. 见 Christoph Jamme 和 Otto Pöggeler (Hgg.)：Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804－1806). Bonn：Bouvier，1988，页177。

④ SWB 2，页768；GSA 5，页283。

chia)，人们将其看作最深刻的承接，即承接了论及神性光泽的八首《女巫》中与开端纠缠在一起的关键诗句。然而，这更是一种告别。荷尔德林引用 Hesychia 的 φαιδρον φάος，即其“放射着的光”，或如他所说的那样，“神圣的光”。这已经表明：倘不考虑对引言的重复的话，荷尔德林在注疏中并没有回头。“法律”毫无保留地取代了光的位置。“安定”是三篇首先要检验的残篇解释中的关键词，“法律”则是另一个关键词。只有在法律和安定之间建立关联，其注疏才有可能得到理解。这种联系在于，只有法律才能确保安定。在荷尔德林的解释稿中，这种关联更为复杂。我们必须对这种关联加以分析。

我们先把所有纯粹插入性的内容从三篇注疏的第一篇中排除，于是就可以写成：

> 对法律（……）加以研究，必有，一位立法者或一位君王，在他祖国（……）破碎的或牢靠的命运中，在平静的时代（……）去理解（……）那命运的特征。

立法者或君王伴随着法律出现在注疏中。品达本人的主题是 τις ἀστῶν，即一个市民。荷尔德林仅在最后一句话中提到品达，而且只是提到，他给荷尔德林的任务是“模仿”君王的命令。加入样板之中的因素首先是思辨的特征：法律必须得到“研究”，立法者必须“理解”命运的特征。为什么荷尔德林把“理解”置于研究“之前”？一个明显的理由是，理解比研究更需要平静。立法者必须“在平静的时间”投身于命运的知识。只有当他把命运理解为平静的东西，他才表现出平静。他保持了作为观察者的距离，他的眼光超逾了撕裂的时代和人性的时代所具有的差异，因为这一差异使破碎的或牢靠的命运本身相对化了。在核心句中，法律作为手段用于“使命运保持在其平静之中”。这种保持有如一种魔咒，比理解更有魅力，这种理解把时代的平静投射到理解对象上。这构成了荷尔德林的注疏的核心，这里所企盼的安定无非是在保持中被永久化了的平静。

在前面用括号省略了的插入部分中，荷尔德林对理解作了历史

性区分：它是僭越性的，有如希腊的自然之子；或是经验性的，有如人类的教育。这两种选择重述了希腊人与西方人之间的区别。教育一词把西方人刻画成按其本质倾向于"技艺"——亦即倾向于人为性的和技术性的征服世界——的人，有别于亲近粗暴的自然强力的希腊人。对理解先进行理解是一种有距离的观察，它表明荷尔德林的观点（point de vue）是西方式的。他的教育旨趣——即教育儿童——也适用于第二个文本，为此荷尔德林援引了品达的κουροτρόφον（儿童保育者）。人若把教育理解成经验性的，这就说明：其中积蕴了长期的历史经验。荷尔德林暗指出生于晚近时代的人，这些人像他那样属于大革命后的时代。他用品达来警告一种"动荡"，让人直接想起安提戈涅的"动荡"（注疏3，A），安提戈涅肯定"无视法律地识得至高者的精神"（注疏2，A）。在这背后，法国大革命间接地出现了。研究和理解对国王的警告，意味着荷尔德林似乎寻求一种为了他自己本人的疗救，使他从忠于革命理想的生活中抽身出来——也同样从安提戈涅所祭奉的神性那里抽身回来。荷尔德林对法律的屈服，不是对超越的颠倒，而是停止超越。

品达的礼法残篇起头的诗句给荷尔德林带来机会，把只作为形式对象的法律弄成实在对象。荷尔德林以《至高者》为题实施了这个想法。[①] 在标题上，荷尔德林追随品达，品达把法律用于掌管有死者和不死者的统治者。在原文中不过是同位语的语词，在荷尔德林的再现中却成了无所不包的主题。标题的重点在于否定性意涵，亦即无法设想任何超逾了法律的更高的东西。就此而言，这包含着对安提戈涅注疏的一个讽刺，因为，在那里荷尔德林把这称呼给予了神。重点的转移经过了一个与安定题材属同向运动的灵知论转变，趋向于"至高的认识基础"，而非趋向于"至高的力量"。把"法律"理解成"中介形式"则有助于这一转变。无论对于神还是对于人，"不经中介"都不可能，因为，两者必须把不同的世界区分开来，神作区分是为了保持不掺杂质，人作区分是为了能够认识。荷尔德林从灵知论秩序跳跃到存在论秩序，认为只有中介形式才实存着，所有存在着的东西都受法律制约。

---

① SWB 2，页769－770；GSA 5，页285。

注疏中的概念框架足以证实荷尔德林属于德国唯心论。[1] 他运用唯心论装备把对品达的一个介绍性注疏中所采取的改变提高到有意识的程度。在经过所谓第二个注疏性翻译的演练之后，“严苛的中介形式乃是法律”这句话又回到了出发点，但这话决不说明品达把法律理解成严苛的中介形式。荷尔德林宣称的毋宁是：我们必须把品达所谓的法律当作严苛的中介形式来思考——这一思考顺序规定了理解其注疏的进程。

我们已经查明，在荷尔德林眼中，法律对品达意味着什么。接下去要探究的是，荷尔德林如何对待文本。首先要解除的假象是：在《论安定》中荷尔德林似乎想在法律中重新找回 Dike（正义女神），亦即 Hesychia（安定）之母，从而承接上八首《女巫》诗。在他看来，至高者之所以是法律，还因为它没有超逾自身之上的正当法权（Recht）。相反，荷尔德林甚至把它置于法权之上：按他的读法，文中的ἄγει（引领）意味着它统领着法权。要赋予至高者以如此意涵，就要使之远离暴力。对暴力的消除并非单纯因为 Stephanus 也偏向于如此理解，亦即以 τὸ δικαιότατον（至为正义者）取代 τὸ βιαιότατον（至为暴力者）。因为，在荷尔德林看来，βιαίως（强迫）——该词在 Stephanus 新版本中担保着 δικαιῶν（正义）——不含暴力，它不是暴力的，而是强有力的。译者依据了柏拉图所引用过的诗句，他可能不晓得，原文接下去恰恰走向了相反方向，反而想为赫拉克勒斯（Herakles）所犯下的暴行作辩护。或许，荷尔德林根本就不想知道这一点。他觉得要紧的是：法律作为至高者不需要通过更高的法权来合法化，为此就得付出违背放弃暴力的代价。

“严苛的中介形式”意味着什么？荷尔德林把他的注疏分为两大段，并用两个单独成段的句子隔开。第一个过渡句出自那一导回开端的推论。中介形式之所以严苛，是由于直接之物的不可能性，对神和人而言不可能存在着直接之物，他把西方式的前提投射到品

---

[1] 比较 Manfred Baum. Hölderlins Pindar－Fragment'Das Höchste'，见 *Hölderlin－Jahrbuch*，1963/64。按我的看法，荷尔德林最迟至他的索福克勒斯作品就把德国唯心论抛在身后。

达身上：只有法律才是可能的。第二个过渡句宣布将要阐明加诸于品达残篇的论题，即法律强有力地统领着法权。使全篇注疏得以完整的这一大段则给出了这一阐明本身。这两大段在把原文加以历史化这一点上彼此关联在一起。开端通过把法律改述成中介形式对原文作了气质类型史式的考量，它作为一般结论贯穿始终，荷尔德林对这中介形式作了现实历史式的证明，在古典之后的历史中探寻给意识打下过烙印的中介形式。第二大段的主导概念是管教(Zucht)，即一种在《论安定》中对西方人加以认同的压制性教育形态。通过管教，法律以现实上的中介形式实施统治。通过教会法和国家法以及因循下来的例律，对人的教育就转变成管教。只要管教使教育固定化而不保持其活力，这些法例就比艺术、活生生的关联更为严苛。

从这里可以看到，荷尔德林在《至高者》中的最终关切何在——他在此深入探究了索福克勒斯注疏中的历史神学。对神和人而言不可能没有中介，这一论题与荷尔德林对悲剧的神学构想并行不悖。这加强了如下观点：倘若神变成了直接之物，那么神就会发生异化，并使人陷入自我失落之中。但是，不同于黑格尔，荷尔德林如今不再尝试把直接之物救护到中介性中去。严苛的中介形式也是一种纯粹的、经过一切直接之物净化过的东西。其现实历史中的具体形式显明，不仅是直接性，而且神和人的相遇也因之荡然无存。引人管教是为了使管教成为“人自身（sich）与神相遇的场所”。最终结果却是这样的关系：“民族随着时间曾经（hat）而且正在与自身相遇”。第一句引言中的反身代词（sich）和第二句引言中的“曾经”（hat）都具有片面性，它们已然指明：神与人的相遇沦为一个民族的自我相遇。但生命并非神性的，而是在尘世之中，尘世的法律状况不容许超越。荷尔德林无法隐瞒的是，他的结论不仅逾越了索福克勒斯，而且同样逾越了被他当作证人的品达。

智慧之不诚

以《避难》为题的残篇解释标识了绝对的终点。荷尔德林在《至高者》中通过把安定和法律关联起来，也就使他的思想环程闭

合起来。下面将要阐释的《智慧之不诚》[1] 却在其范围之外。这篇文章同样与他对安定、法律和避难的思索休戚相关。熟稔所有晚出文本的唯一专家是 Markus Fink。荷尔德林晚期对品达主题的思考有一个关键特征，Fink 关注内在解释并突出其自我反思。倘若对索福克勒斯悲剧的翻译的增补已经是一个关于文本的文本，亦即关于希腊语和德语文本的文本，那么，荷尔德林向品达的回转就完全沦为向自己本身的回转。他的疏解无一例外地以如下方式进行：置入作品中的内容既充分利用了原文又背离了原文。在《智慧之不诚》中，自我反思的环节贯穿全篇，对残篇的解释成了主题。

荷尔德林的立场不仅仅是我们从文本中所认识的那样。我们熟悉荷尔德林的主张，而《智慧之不诚》之所以显得是个例外，乃因为作者的立场与其言说的对方相对立，对对方所接受的立场采取批判的态度。这使他能够在一种已然改变了的对历史的态度上与希腊人相遇。荷尔德林对安定、法律和避难的研究是时代激情学的产物，这时代已不再相信节日颂歌所宣布的消息："今已破晓！"荷尔德林从这时代里完全退场，他力求使自己成为时代的印痕。反之，他在《智慧之不诚》中与希腊保持了距离，并更自由地面对自己身处的时代。这部作品并不比前三部作品更少地受历史浸润。然而，它挣脱了历史性当前的围困，重新拾起理想。这理想给那些作品投射了新的光亮。这提醒我们审慎思索荷尔德林撰写注疏时的精神状况。《智慧之不诚》鞭打了所有谎言，这些谎言企图把疏解统统归之于疾病之中的情志。让我们来比较已经探讨过和正待探讨的作品，最起码也能从中推断出其作者的健康状况并不稳定。也许要比较的并不仅限于情绪波折的一面。法律保护下的避难所要求死一般的寂静，看上去《智慧之不诚》似乎袒露了对这一要求的看法。荷尔德林的品达疏解（1804）中哪一部最先写就？这是一个尚未澄清的问题，人们所作的判断仁者见仁、智者见智。倘若前面的思考能够得以证实，那么，就可能是如下情况：对那一要求言辞强硬的文本要先于《智慧之不诚》，或至少先于《避难所》，更为解放的荷尔德林疏远了该文本中的立场。

---

① SWB 2，页 767；GSA 5，页 281。

荷尔德林翻译了含有智慧之不诚主题的品达残篇，他所运用的方法规避了他在其他作品中的翻译风格。《智慧之不诚》的研究文献指责译者进行了"改释"。这些指责毫无根据。恰恰相反，研究文献所倚赖的译法误解了残篇，而荷尔德林则力避此种误解。

残篇中讲了什么？Amphiaraos 规劝自己的儿子 Amphilochos 要行为得体。Dornseiff 的译文是："孩子啊，要像海岩上动物的皮一样……"。荷尔德林肯定改释了古代对这一文本的理解，但他仍然重建了文本。他的译文是："孩子啊，心情要像草原上野兽的皮喜欢岩石那样……"。他同样设想，孩子之于动物，有如动物之于环境。但按他的读法，这种关系并不仅仅是应然，而且是实然。他的译法反而有这样的优点：贴近原文。荷尔德林把"在岩石上栖居的"语义强化成"喜欢岩石的"。他用这种方式表明，孩子和动物在亲近环境上一致。于是，他对表达的强化就得到了辩护。动物栖居于岩石之上，它亲近岩石。显然，把这种亲近从动物那里转渡到孩子身上，属于精神上的渲染。因而，这种解释并非穿凿附会，而是领会到了神髓。孩子的榜样不是当了动物的 Proteus（【译按】希腊神话中变幻无常的海神），而是同环境相契。这并不意味着完全停留于外在的适应环境。品达所想的很可能是珊瑚虫的变形艺术。无论如何，荷尔德林想要按照原文来确定动物和孩子的关系。

荷尔德林提到动物和孩子有着一致的亲和性，这种说法出现在他的注疏中。该注疏并非旨在促使孩子的行为与环境相适宜，而是旨在使其行为具有亲和性的素质，规劝他们保持诚实，使他们具有可靠的理知。荷尔德林希望，训练有素的理知能葆有力量，不致轻易误入歧途。这种引导采用了诚实概念，而诚实这个概念乃是对亲和性的重新表述。荷尔德林还提到，孩子所要求的行为本身应该倾向于合乎自然。必须遵循的准则是：在不同情况下保持诚实，对各种实际错误有着可靠的理知，在纷乱中保持定力，在没有把握的处境中不会失误。在生命的纷乱处境中如何保持诚实，注疏中探讨了这一问题。荷尔德林把在标题中提到的智慧描述为知识——更确切地说——纯粹知识的清白，这有别于睿智。智慧（Weisheit）和睿智（Klugheit）并非判然有别。毋宁说，智慧乃是睿智之灵魂。这首先是一种强化关系。倘若睿智是在不同环境下保持诚实的艺术，

那么，智慧就是在实际错误中葆有可靠理知的艺术。这种强化在于，通过智慧而获得的安全不仅在不同情况下，而且在粗暴的对立中、在一连串实际的错误中也能得到保持。但最终目标则是通过亲和性而内在化了的处境公平。

荷尔德林回溯到亲和性。译文的唯一失误是把动物称为野兽；这建立起与 Chiron 的关系，后者是此前不久写下的同名歌赋中的动物。荷尔德林把孩子对动物的亲和看成是亲和 Chiron 的表现。Chiron 对老人来说是有口皆碑的智者，它来到孩子的学校，把智慧教给孩子。《智慧之不诚》对教育和管教的探讨不亚于《论安定》、《至高者》和《避难所》。注疏中开头的一句“孤独的学校在世界上的能力”实际上给出了下文的标题，而下文讲的完全是 Chiron 的学校，那里推崇智慧，讲授孤独、纯粹、清白的知识。然后是这个学校那无与伦比的功绩，它能够在不同情况下、在没有把握的处境中通过孤独来征服世界、澄清纷乱。在研究文献中异口同声地说，围绕着文本的是教育思想。文本的要害真的是“近代意义上的教育”？那个智慧教师眼里真有一个自己给自己授权的“主体”？Chiron 真的使学生们“能够在必然的、投人生命的变换中保持同一性”？[①]

在这里我们必须搞清，品达原文中是否也表明古人报导了珊瑚虫的拟色。实际上，荷尔德林对文本的理解极富创意，他辨识出了品达记载古人报导的地方。能够适应周遭环境是动物——包括喜欢岩石的动物——的特色。这是动物借助于保护色而依贴于岩石。但珊瑚虫得付出代价：它恰恰无法确定自己的身份。由于研究文献想要使文本显示出绝对的自我同一，其最终结论就是在各种情况下都“坚定不移、毫未动摇”[②]，于是，他们就肯定会把标题中智慧之不

① 引自 Clemens Menze. Weisheit und Bildung. Eine Interpretation von Hölderlins Pindarfragment “Untreue der Weisheit” . Christoph Jamme 和 Otto Pöggeler（Hgg.）: *Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre*（1804 – 1806）. Bonn: Bouvier, 1988, 页 164, 168。

② Michael Franz. Die Schule und die Welt. Studien zu Hölderlins Pindarfragment “Untreue der Weisheit”, 刊于 Christoph Jamme 和 Otto Pöggeler（Hgg.）: *Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre*（1804 – 1806）. Bonn: Bouvier, 1988, 页 144。

诚说成是"虚假"[①]。但文本中没有任何证据反对这一点：荷尔德林只谈了诚实。他的主题毋宁是：对每件事情都保持诚实，就需要对自己有某种程度上的不诚。在索福克勒斯注疏中，对自己的不诚和对他人的不诚是两回事，但文中未加区分。相反，在我们的文本中，这两种不诚的形式则处于一种彼此对立的关系。对环境的诚实容不得对自己的诚实，相反，若出于纯粹的自我保护，对自己的诚实就要排斥对环境的诚实。智慧的不诚同样可能是真正的诚实，但条件是：对自己的诚实和对环境的诚实两者并行不悖，从而既摆脱了僵硬的同一性又能对自身保持诚实。

反对抽象的同一性实际上相当于批判了对自我的坚持，思索着安定、法律和避难的人通过坚持自我来寻求庇护。其内在关联有可能仅仅是为我们而存在，却不适用于荷尔德林。他以一句引言结束了注疏，而对这引言他却未加评论。荷尔德林从品达第四首《女巫》诗中引用了 Iason 与 Pelias 见面时讲的话。荷尔德林对 Iason 的兴趣在于，Iason 是 Centaur 的一个学生。Iason 打算践行 Chiron 的教诲：他决定把这教诲付诸行动。我们必须以整个品达歌赋为背景来对此加以理解。第四首《女巫》是一首赞歌，这个词的源初意涵乃是游历。Iason 发现并抓住了时机（Kairos），冒险游历。他借机践行 Chiron 的教诲。由于荷尔德林回到了对时机的运用，他以其他方式又向回退了一步。荷尔德林实际上"自始至终"都在重述笔者在这里所研究的事件。通过《避难》所标识的终点是对终点的绝对化，我们通过这一终点来切入第四首《女巫》诗。《避难》把 Damophilos 想得到安宁、不被别人骚扰的愿望从其经历中揭示出来，而对时机的体会（Kairos – Erfahrung）如此之深地影响了 Damophilos——《智慧之不诚》中重提了这一点。文本在这种不诚中使诚实的许诺得以兑现。针对固定不变的同一性所受到的批评，它得出了一个标准。标准是一种对自己的诚实，但并不与对别人的诚实相矛盾，因为，诚实乃时机的礼物，如同喜欢岩石的动物与环境完全相融一样。

---

① Markus Fink. *Pindarfragmente. Neun Hölderlin – Deutungen*. Tübingen: Niemeyer, 1982，页 28；Schmidt 在 SWB 2 中，页 1296。

我们先从一种历史性的视角出发来揭示文本的深层意涵。很难断定，荷尔德林本人也出于历史性的视角。因为，他从这种视角出发与自己发生关联。对于通过这种回返而牵扯到的事情不能进行对象性的理解，而其历史性的面相则可以从文本中看出来。在这里比任何其他地方都更为清晰地显明了一条界线，荷尔德林跟随品达抵达了这一界线，之后他不得不逾越这一界线继续前行。品达似乎已经在当前之物中看出那种向来当前的东西。直到荷尔德林才把它理解成历史上向来当前之物。他觉得，Chiron 学校所养育的孩子就是他自己本人，他是他那个时代受教于希腊人的孩子。荷尔德林会说，希腊人教他要心甘情愿地接受历史上向来当前的东西。于是，他再次转向历史性——1801 年 6 月 2 日，荷尔德林写信给席勒说，他不愿中断对希腊文学的研究，直到这种研究能够再次赋予他自由——那种他“开始时如此轻率地对待过的自由”。[1] 荷尔德林把 ἑκών (自愿的) 一词译成“心甘情愿的”(gutwillig)，以便强调孩子那种深挚的亲和性。他很清楚，这首先意味着：出于自愿。荷尔德林赋予这种自由两种意义，一种是浅显的，另一种是隐蔽的。他把在品达残篇中用过的语词运用于对自己时代的态度。荷尔德林现在能够自由地面对自己的时代，既非自缚于时代，又非受时代所缚。然而，荷尔德林把自己归功于希腊人的那种自由暗中理解为一种源于希腊人的自由。Chiron 把他送人一个不再是希腊式的世界里，他摆脱了希腊那种令他着迷的魅力。希腊和当代这两种世界将从锁闭中解放出来，因为它们必须承认，它们并未占有向来就是历史性当前的所有领域。

在 Patmos 颂歌中，荷尔德林带着品达般的精神祈祷：

> 哦，双翼给我们，最诚实的感觉的
> 死去和复活

甚至他的品达也承认这种经历 (διαβιῶ)，品达在《无限》中使 Stephaniana 转向了超越：

---

① SWB 3，页 454；GSA 6，1，页 422。

我（……）改变我自己，离开自己去生活，
对此我心情纷乱，难以讲清。[1]

复活的至少是愿望：但愿从希腊人那里学到自己心甘情愿接受的教导之后，同样心甘情愿地返回祖国。因此，必须祈愿能够使两种最诚实的感觉既能死去又能复活，这似乎无法改变，因为，智慧在这两方面同时不诚。倘若要求通过不诚来超逾固定的同一性，那么，这种对陌生之物的化为己有就不该是最后一次。于是，陌生之物被融贯得如此之深，以致属己之物从其自身生长出来。在信赖之中还保留了乌托邦残余，亦即这样的希望：再给祖国一次时间，人们能够葆有好的良心，《关于德尔斐》[2] 宣告了这一点：

在这个时代，每个人都发出了自己的声音，他们的诚实，像在自身之中那样，一切都休戚相关。

（文中所引荷尔德林诗文均为译者所译——编者）

---

① SWB 2，页 770 以下；GSA 5，页 287。

② SWB 2，页 769；GSA 5，页 284。

荷尔德林诗中“故乡”的含义与形态

宾德（Wolfgang Binder） 著
莫光华 译

一

1799年秋天，荷尔德林（Hölderlin）在给母亲的一封信中，谈及自己正着手一部大型诗作，他说：

> 难道这一次，我仍不能引起我的德意志祖国对我的广泛关注，不能促使人们纷纷问及我的出生地和生养我的母亲？我希望如此，但愿这也是上帝的意志，让我日后达到那一步。因为，对于一个作家所遭受的全部苦楚和他所付出的全部可爱的努力，这真的就是唯一的、也是最甜蜜的收获——没有它，这位作家将毫无价值，亦即：他想让自己和他亲人的名字在自己的民族及后世流芳千古。这绝非空话，敬爱的母亲！

是的，确确实实不是“空话”，因为，写下这些句子的那个人，当时正处于其诗歌创作的巅峰；如今，他的作品已成为德国诗歌中最为宝贵的财富。然而，他所渴望的世人的承认，不仅“这一次”没有降临，而且在他的有生之年都从未出现过。事实上，直到一百多年后，他的祖国才想起他来，并开始认真问及他的母亲和他的出生地。如今，所有年龄段、所有具有精神旨趣的人们，无不熟知并

钟爱他的作品，甚至偶尔会对这些杰作崇拜过头——当然，产生这种狂热的根源并不在于其作者本身。这种深思熟虑的或者心醉神迷的崇拜，植根于各个知识领域，植根于当代的精神格局，植根于存在特定群体中的"荷尔德林－传统"，植根于读者个人那种直接的开放性。在林林总总的荷尔德林研究成果中，这种崇拜的表现形式各不相同。尽管如此，这些各式各样的"荷尔德林观"似乎在有一点上都是相同的：它们一致承认荷尔德林作品中体现出的诗艺所达到的高度。从他身上，人们看见了那种绝对诗性的代表，以至于，人们都不敢把他称作自己最喜爱的诗人——人们深深感到，荷尔德林既属于所有人，又不属于任何人；同时也没有人敢于认为自己与他相同——荷尔德林的诗所抵达的那些范围，正是我们自己尚未知悉的东西，只有通过他，才能有所认识，一旦认识了，我们就会将其作为一种精神财富，珍藏于我们的内心世界。于是，荷尔德林的名字总会让我们联想到那些非常崇高的精神对象：人们会想到诸如"自然与神性"、"人类共同体与诗人使命"、"希腊与西方"、"神话与基督教"这类主题；人们还会想到那些超越时空的形象，诸如"许佩里翁"、"狄俄提玛"和"恩培多克勒"；或者，人们也会想到诸如"希腊颂歌"和"品达式凯歌"之类的诗体。

但本文即将讨论的，却是比上述主题普通得多的另个话题：荷尔德林诗中的"故乡"及其形象。对此，根据上文所言，人们或许首先就要问一问了：在荷尔德林的世界里，居然还有"故乡"一说？对于荷尔德林这样一个诗人，对于一个自认为"歌颂崇高事物乃我的职业"的诗人而言，难道"故乡"竟然可能不只是一个偶然的动机——无非是以那个时代的风格随便用用"故乡"这种题材而已？对此，我们首先必须指出：关于故乡的事情，荷尔德林有自己的体验。这种体验不仅能与那种最崇高的精神对象并存，还与它有着因果关联；甚而至于，故乡还属于——作为荷尔德林的世界图像和生命感之基础的——那两种或者三种不容辩驳的现实之一。

为了理解这种特殊性，很有必要首先回忆一下，故乡在诗人栖身的那个时代感觉中具有何种含义。众所周知，启蒙运动创造了"世界公民"这样一类人。对于这样一些人而言，无论身在何处，他们总会感觉良好，只要那里照耀着"理性"之光——那样一种理

性，它在“理性主义”的意义上，跟“世界公民”本身同样具有国际性。这些人自称“世界主义者”。他们想要以此称谓表明：他们绝不希望因为他们没有“祖国”而受到同情；相反，他们恰好应该为此备受钦敬，因为，他们有着不只一个祖国。但是，这类随时感到如在家中的“游子”，却被十八世纪最后的三十年间在英国浪漫主义影响下风靡一时的感伤主义变成了“感伤的旅行者”——他们在任何地方都没有故乡感，并且总是情绪低靡、无可奈何地同那些定居者们保持着相当的距离。他们是永远的漂泊者，虽然总在思念某个故乡，却不仅不可能、甚至不可以找到这样一个故乡；因为否则，他们内心的“乡思”就会顿然平息，他们感伤的泉源就会随之枯竭。如是，故乡与思乡者之间是一种全然风格化的关系。在此关系中，故乡的现实含义已荡然无存，其概念之所以会被引入文学作品，仅仅为了达到感伤主义者们所需要的那些非现实的目的之一：为了能够没完没了地感伤下去。转入宗教领域之后，这种关系在虔信主义者对永恒故乡的渴望中得以再现。或者更准确地说，感伤主义的乡思，就是虔信主义之渴望的世俗化形式。然而，正好对于虔信主义者来说，永恒的故乡也正是上述那种无法达到的东西。

在荷尔德林成长和开始写作的时期，虔信主义和感伤主义是两股主导性力量。虽然在荷尔德林的整个青年时代，直至那以后很久，他的义务都迫使他不得不追随这些力量，但在处理故乡题材时，荷尔德林走的却是自己的路子。对他而言，故乡绝非此种意义上的题材，亦即一种诗歌写作上的“填充辅料”；毋宁说，正如上文所言，故乡是一种生动的体验——在特定时候谈及这种体验，可能是必要的。因此，在荷尔德林那里，故乡一词首先绝非指随随便便的什么“故乡”，而是指自己的家乡“施瓦本”（Schwaben），尽管他没有说出某个具体的地名。这种体验以一种直接的“故乡之爱”为载体，这种爱又跟虔信主义或感伤主义奉行的那种感情绝对主义毫不相干——因为，荷尔德林的爱基于自己对其故乡世界的具体直观。直观与爱共同形成了荷尔德林关于故乡的主－客体经验，这经验首先是一个具有支撑能力的基础——然后，在此基础之上，才可能与故乡“现象”有一次真正的、亦即精神上的相遇。

这种相遇主要在以下三个层次上进行：风景、历史，以及那种

人们或可称为“故乡精神”的东西——对荷尔德林的感觉来说，这种精神已经在前两个层次上，至少是在某些特征上鲜明地体现出来了。较之于故乡的历史，故乡的风景在荷尔德林身上唤起了更浓的兴趣。荷尔德林不具备赫尔德（Herder）那样的历史感，因而，尤其在其具有古典主义性质的创作中期，亦即写作颂歌和哀歌的时期，荷尔德林习惯于——在一种以理想之普适性为指归的通常思维方式的意义上——重新诠释历史事物。所以，我们的观察必须把注意力放在他关于故乡风景的描述和解释上。至于施瓦本人的特征和该地区的文化，则是他未曾谈及的东西。

二

在我们追踪荷尔德林的这种故乡意识的发展历程及其在他各阶段作品里的表现形态之前，尚需简单提及荷尔德林的故乡感情与他的诗人生活之间的关系，因为对他来说，这二者之间具有直接的内在关联。这种关系可以概括为：荷尔德林每说一句话，总同时深刻意识到自己是在通过话语完成其诗人的使命，于是，他关于故乡的一切言论，同时包含了他对诗人与故乡的关系之本质的直观认识。因此，我们必须首先廓清这种关系，尽管它常常只能被作为心照不宣的前提来考虑。

下面请允许我以一些具有传记性质的回忆来作为本文进一步讨论的开始。荷尔德林把尼尔廷根（Nürtingen）看作自己真正的故乡。按照喜欢从某个特定的点出发逐渐在空间上扩大此点的思维方式，故乡应有一个外部范围亦即施瓦本，后来它又有了一个最大范围，叫“祖国”或“赫斯柏利”（Hesperien【译按】源于古希腊文，意为“西方的”）。可是，那个处于内部范围的故乡，亦即位于阿尔布山麓（Albrand）和内卡河（Neckar）之间的尼尔廷根地区，甚至也有一个最核心的点——家，或者可以说，这个“家”其实就是荷尔德林母亲的形象。荷尔德林在母亲的抚育下长大，因为他的生父和继父都已早逝。后来，由于荷尔德林选了到符腾堡从事神学事业，于是他从尼尔廷根出发，先后到邓肯多夫（Denkendorf）和毛尔布隆（Maulbronn）的初级神学院学习，然后又到图宾根

(Tübingen) 修道院。在学习期间，每逢星期日和假期，他都会返回尼尔廷根，回到母亲身边；跟所有求学在外的儿子一样，荷尔德林不言而喻地在城里和家中行使其“故乡权”(Heimatsrecht)。

随着自己的漫游时代开始，一种严重的生活问题才变得明显起来。这一问题深深植根于荷尔德林的过去，其最终后果就是：当荷尔德林到了一个男人必须为自己创造一个生存基础和一个新的故乡的年龄，但这两样东西他竟然都找不到；因为，他为了实现其诗人的天职，此时决定不接受提供给他的牧师职位。于是，荷尔德林仍旧是个漫游者——不仅在外部生活意义上，更主要是在内心生活上，都居无定所。恰如一个可悲的讽刺，当荷尔德林的精神在病障中沉沦之后，在他一生中，他才终于找到一个“恒定的居所”——位于图宾根内卡河畔的那座房子。但那里同样仅仅是一个避难所，不再是故乡。

从而不妨问：正如里尔克在其后期的一首题为《致荷尔德林》的诗中所称呼的那样，这个“漂泊的精神”、这个“最大的流浪者”难道还曾有过故乡，并且有权言及故乡么——既然对荷尔德林来说，要在这世界上确立一个新的故乡如此艰难？荷尔德林有过在不同地方当家庭教师的惨淡岁月，也曾以其他方式客居异乡。在这两类漂泊生活之间，还有一些短暂的“间歇期”——在此期间，他能在尼尔廷根的故乡享受一种无忧无虑的家乡感和安全感。纵观荷尔德林一生，他简直就是一个频频遭遇事故的航行者，生活希望从来不曾实现过。荷尔德林已成为母亲的负担——这个念头不时煎迫着他。同时，母亲也总在不断催促：这下他总该作为牧师过上安定日子了吧。此外，荷尔德林更害怕的是：教会监理会将逼迫他这个坐在家里享清福的家伙尽早接受牧师的职位。姑且不论在他内心深处煎熬着的那些隐秘的苦楚——据其性质，每当他在外部世界遭到失败，这些痛苦必然会在他的内心凸现出来：首先是他对艺术之意义的苦苦求索，其次是他对狄俄提玛的爱带来的伤痛，最后，还有与精神病魔的斗争——他早已觉察病魔逼近。

> 我瑟瑟发抖地凝视着围困我的严冬。我的天空坚若生铁，而我自己则僵若磐石，……

荷尔德林在一封给席勒的信中如此写道。其时，他正在尼尔廷根，正处于上述那种阴郁的间歇期之一——在那次失败并逃离耶拿之后。没有迹象表明，成年时代的荷尔德林在自己家里似乎还有家园感。他也并没有想到，少年时代的故乡应该成为自己终生的故乡。在他的法兰克福时期行将结束之际，他写信给母亲说：

> 别让您为您儿子的操心搅扰您的安宁，他正在并且必须在异乡生活，直到他的本性以及外部情势有朝一日最终允许他也能在某个地方心安理得地定居下来。

然而此时，当人们翻开的他的诗作，却会发现一些令人觉得上述内容难以理解的地方：这类表达总是出现在上述那样一种在间歇期回到故乡的情境里，它们洋溢着一种感情上的温暖，一种形象上的亲切，同时也有着思想上的深度。大致是从霍姆堡（Homburg）返回故乡之后，荷尔德林在一首题为《故乡》的诗中写道：

> 在清凉的溪边，我见水波荡漾，
> 在河畔，我见轻舟滑行，
> 我将到那，熟悉的群山，
> 你们曾护佑我，故乡的山。
> 可敬而安全的边界，母亲的房屋
> 还有亲爱姊妹们的拥抱；我将
> 向他们致意，他们会围绕我，
> 这些，就像绷带，将疗救我心。

或者，请看另一首诗《同乡》的起首几句：

> 你们和煦的空气！意大利的信使！
> 还有你岸边的白杨，亲爱的河流！
> 你们波浪起伏的群山！噢，所有你们
> 洒满阳光的巅峰，竟然又在我眼前？

你静谧的地方！你在渴慕者的梦中
在他无望的时日，你显得那般邈远，
还有我的祖屋，还有我的玩伴，
山丘上的树木，你们是我的故人！

这首诗最后以一个祈祷结束：

……请再次接纳并祝福
我的生命，噢，故乡的天空！

一年后，当荷尔德林再次为了获得一份希望——但却更为可怜地——从瑞士踏上回乡之路途径林道（Lindau）时，他在一首名为《到家》的哀歌中对故乡的问候更为深情：

一切都那么熟悉，路人的匆匆问候也像
来自朋友，每一个都显得那般亲切。
当然了！在我出生的邦郡，故乡的土地，
你之所求，近在咫尺，你即将相遇。
并非无缘无故，就像一个儿子，他站在
涛声萦绕的门口看着你，为你寻找爱的芳名：
一个流浪的男人唱着歌，令人喜悦的林道！

然后，荷尔德林心灵的目光飞越眼前的景象，已经看见自己抵达故土的情状：

他们在那将我迎候。噢，城市的声音，母亲的声音！
噢，你猜对了，你唤醒我心中荒疏的东西！
可它们依旧！太阳，还有你们的欢乐依然如花绽放，
噢，最亲爱的人！你们的眼神几乎比从前更加明亮。
是啊！一切依然如故！万物都在生长荣谢，可是
此处活着爱着的一切，未曾丢弃忠诚的美德。

荷尔德林的这些诗句表达了一种发自肺腑、令人震撼的故乡之爱——语言如此优美，以至于在德国的"故乡诗"中几乎无与伦比。然而，这样的表达又是怎样与荷尔德林每每在尼尔廷根的"间歇期"里遭遇的那些抑郁、绝望和无可奈何的心境统一在一起的呢？有人也许要说：在他返乡的那一刻，他是振奋的，仅当家乡的日常生活使他陷人按部就班的轨道之后，他才重新开始意识到自己悲惨的处境。可是，他的创作却并非这样直接、这样印象派似地亦步亦趋跟随自己的现实生活——须知，荷尔德林的诗歌总是相应时期过了很久之后才产生的。而且，倘若有人不是在一种转眼即逝的瞬间生活并创作，而是对自己的命运早有前瞻，对自己的本源也深深了然——那么，荷尔德林就是这样的人。但还有人会说：那些诗句是些诗意的神话，没有现实内容的理想图像。但这样的说法可能也站不住脚，因为，在荷尔德林的存在中，生活与创作并没有那样截然分开。不可以说：他首先是一个这样或那样的人，然后才是个诗人；必须说：荷尔德林的全部个性都体现他作为诗人的存在中。因此，荷尔德林的诗歌语言在其古典时期作品的优美程度，并不亚于其晚期作品的严谨程度，他的语言含有那种独具一格的真理性分量——绝不会让人怀疑，诗中的一切表达都出自诗人之内心。关于人在众神面前的所作所为，他曾说："在厄特面前可不应无所事事"(Vor den Aether müssigversuchendes gebührt nicht.《面包与酒》)。这话也完全适用于他的诗，以及他在神与人之间从事的服务。

为了理解上述矛盾和不一致，或许我们必须首先从直接的个人经历和诗歌创作方法的范围里撤出来，然后，如荷尔德林所言，我们要向下揳人诗人之存在、诗人之使命的更深领域。此处，也许有必要说明：拥有故乡跟让故乡人诗，并非一回事，对于一个像荷尔德林这样的诗人而言，这两者其实互相排斥。他本人就这样说过：

> 于世无害地，犹如鲜花以光明为生，
> 诗人啊，喜欢以美妙的图像为生，
> 过着梦幻、幸福而贫穷的生活。(《致一位订婚女郎》)

舍弃故乡，无论它叫作尼尔廷根或者施瓦本或者德意志；舍弃

职业和家庭，舍弃荣耀和幸福，舍弃任何一种有限的、受制于时间的此在中的现实——虽然这种现实正温馨而安全地庇护着其他人。所有这些就是一个诗人为其更高远的自我实现必须付出的代价，诗人的使命乃是：

在上帝的风暴里
……光着脑袋伫立
将父亲的光芒，将它本身
亲手抓住，并把天国的礼物
裹在歌声中
递给民众。
（《当节日的时候会怎样……》）

于是，荷尔德林诗中的故乡图像也许就不是一个诗意的虚构，也不是对浮光掠影的瞬间经历的记录，而是对他在匮乏状态中深刻体验到的那种现实性的表达，也仅仅因此，荷尔德林既是故乡的歌者，同时又是一个没有故乡的歌者。

也许朝向你们，你们岛群！还要走来一个
没有故乡的歌者；因为他必须流浪
从异乡到异乡，而那大地，
自由的大地，可惜它必须！
为他效劳的，并非祖国，而是，只要他活着。（《Der Main》）

这是一种在完全不受限制的状态下被体验、被赞同的命运。可这还不是荷尔德林关于诗人与家乡的最后表达。诗人接受了命运通过诗人之使命赋予他在现实中的那种“失故乡”状态，从而学会更深刻地洞悉故乡之本质，并以更纯粹的方式表达其形象。透过这种方式，他分享了故乡能给予人的那些最崇高的东西——它的“赐福”。荷尔德林后期留下的那些诗歌残篇之一就表达这一点——此处虽然说的是“祖国”，而非“故乡”，可这两个概念至少对青年荷

尔德林是同一的，即使在其后期，两者也仅仅在空间规模上有所差别；对祖国的想象所包含的情感价值也源自故乡。这一残篇如下：

> 像父亲的手抚摸他的鬈发，
> 在他孩提时代，
> 神的赐福降临歌者的头颅
> 如此加冕，令他不寒而栗，
> 当他喊出你的名字；你为了
> 儿子们的缘故，至今，
> 无名无姓，噢，最为神性者！
> 噢，祖国的善良精神，
> 当他在歌中喊出你的名字。
> （《德意志颂歌》）

这一规则统辖着荷尔德林与故乡的关系，并且也仅仅适用于他。所以，倘若将此规则推而广之，并得出结论说：同样作为“故乡诗人”（Heimatsdichter），较之于荷尔德林，黑贝尔（Johann Peter Hebel）或者施蒂夫特（Stifter）和高特赫夫（Gotthelf）就要差得多，因为，他们主要在故乡生活并产生影响，不曾经历荷尔德林所体验的拥有故乡与诗人之存在二者间的那种张力；那么，这种看法就非常错误了。荷尔德林并非他们那种意义上的“故乡诗人”，他是故乡的歌者，一如他同时也是此在之其他生命与精神力量的歌者，是自然和诸神的歌者，是希腊和赫斯伯利之本质的歌者，是热情与共同精神的歌者；而且，荷尔德林的方式与上述几位诗人的方式，就其精神而非时间层面来讲，整整相隔了一个世纪。

三

行文至此，应该把荷尔德林关于“故乡”和“他的”故乡的全部论述及其在诗中的表达，摆在眼前考察一番了。以下让我们首先从他青年时代的诗歌、亦即他在邓肯多夫、毛尔布隆和图宾根生活期间的诗作开始。

荷尔德林较晚才找到属于自己的诗歌品质。他绝非乃师克洛卜施托克（Klopstock）或其友人谢林（Schelling）那样早熟的天才；毋宁说，在此意义上可以跟他相提并论的是他的另一位修道院同窗黑格尔（Hegel）：他必须首先努力汲取，然后又摒弃许多东西，直至找到那种不容混淆的自己的“声调”——荷尔德林终于从自己的“狄俄提玛经历”获得的最终解放中找到了这种“声调”，我们谈及“荷尔德林”这个人的时候所意指的那种“声调”。所以，荷尔德林青年时代的作品——这段时期长达十多年，在语言和形式上、在题材和生活观上、在伦理和艺术旨趣上，一直盘亘于他的各位榜样之间；于是，他这一时期的诗歌就难免回荡着矫情而感伤的声音，充满颂歌的激扬和对世界的痛感。此间，他要么以颂歌体哀叹生命无常，埋怨某种失去的幸福或恋人的冷漠，要么以裁判者的严厉鞭挞世界的愚蠢，以酒神颂歌般的狂热赞扬某些英雄楷模伟大或者理想的神圣。此外，他也在虔诚的谦卑中匍匐于造物主的膝下。从所有这些高度紧张、发自真心但表达上并不独立的感情中，人们也能发现一些新鲜的诗行和段落——它们已完全跳出了这些窠臼，人们已完全有理由说，它们确实已具有诗意。这些诗句率真而愉快地描绘了故乡风景和农民生活的某些具体方面，描绘了诗人孩童时代的游戏和他在林间与田野的那些小小的经历，从总体上产生了一幅明媚而直观的故乡及故乡生活之图像；或者确切地说，它们是年轻诗将外物摄人其意识的那种独特方式下产生的图像。

例如，一首题为《Die Tek》的六音步诗中，诗人写道：

> 铃声叮当畜群离开多荫的牧场，
> 这是第三茬草，秋天依然肥美，
> 割草人闪亮的镰刀在霍霍作响，
> 这时刻村村传来悠扬的晚钟，
> 姑娘正侧耳倾听那快活的小伙，
> 口衔梨叶为她吹一支开心小曲。

这是一首不太流畅的六音步诗，其中“多荫的牧场”和“闪亮的镰刀”也是当时司空见惯的套话。尽管如此，这首诗也不乏其可

爱之处：关于美妙的叶笛和第三茬草地的描绘。因为，18岁的诗人已经知道，秋天收割的第三茬草暗示着一个收获特别丰硕的地区，他满怀喜悦地显示了自己的这一见识。当然，这首诗不会以这样现实而田园化的方式结束，于是，他那投向牧场群山的告别目光，也就披上了一种不无做作的外衣——这样的东西正好符合克洛卜施托克和史托贝格（Fr.L.Stolberg）的风格：

可这时，我崇敬的巍巍群山
将它被赞美的头颅藏进夜雾，
我也就返回诚实的友谊之屋。

颂歌体的《今与昔》则是诗人在图宾根修道院的狭小世界里对“童年欢乐时光”的深情回顾：

我又看见了你们，你们美妙的时日！
那时我喂养小狗，那时我种下白菜
还有石竹，在春天我满怀喜悦
还有收获，与秋天密集的人群。

我在树林里采集白桦的花枝，
在芳香的干草堆打滚撒欢，
跟收割庄稼的乡亲嬉戏，
在葡萄园里玩焰火。

噢！多么温暖，我曾经那么温暖地
依赖你们，单纯的玩伴，我们冲锋
在户外的野战中，我们不曾学着
游过激流，不曾爬上橡树？

最后仍然是那种有些矫情的悲世伤己的结尾：

保重，你们往昔的黄金时光，你们

可爱的，伟大与荣光的孩提梦想，
保重，保重，我曾经的玩伴们，
请为那孩子哭泣，他正受到蔑视！

最后一个例子说明了这种不言而喻性——青年诗人就是以这种方式把他观察到的具体的家乡风景和他自身在此风景中的存在，摄人他通常显得调子高昂、情绪理想的诗中。下面这首诗写于毛尔布隆时期的诗，描述了一次孤独的散步，诗中赞扬“寂静”：

这就是你的，泪水，在小树林
从我眼中，洒向采下的草莓丛
我和你走在月光里，然后我
走向亲爱的父母的房屋。

远远地，我已看见那烛光闪闪，
已到吃饭时间——我却不着急！
呜咽的教堂墓地，伫立的刑场绞架
迟到的寂静微笑。

我终于风尘仆仆地到达家中，
首先把我费力得到的那些
枯萎的草莓丛自豪地
分给感激的姊妹们；

然后我匆匆地享用晚餐
剩给我的还有土豆，
吃饱后，我就悄悄地
离开那对快活的姊妹。

显而易见，荷尔德林尚未真正把自己的故乡体验为“故乡”。此时，故乡无非就是自己的世界，或者准确些说，是他的世界的那个可见部分。在它之上或之内，存在着未被宣示的那另一个不可见

的世界——他高远的理想在其中翩翩翱翔。这首诗里，年轻的诗人常常多次毫无疑虑地从一个世界跳到另一个世界，却没有意识到这在艺术上本来是不可能的。从心理学上看，在此年龄段这完全可能。荷尔德林的这两半世界尚未完全长成一体，但重要的是，必须看到，两者皆已存在。人们早就认为，荷尔德林是个浪漫主义者，一个感伤地渴求那些超出生活以外的事物的理想主义者，或者一个孱弱的、希腊文化的狂热崇拜者。当然，肯定只有把他的作品全部摆出来，并且获得对其后期作品——人们迄今为止一直把它们视为作者正在开始的转型的佐证——的充分理解，他的这种形象才有可能得到修正。然而，如果相信，后期的荷尔德林才发展出对现实性和对象性、个体性和具体性的感觉，也是错的。因为，在青年荷尔德林身上，所有这些都已昭然可见；并且，此时这位古典的诗人也绝不缺乏现实因素——它只不过在古典意义上被吞噬、在理想性上被"扬弃"了。对我们此处的阐释而言，这意味着，荷尔德林的故乡理念，其根须埋藏于他对其故乡的具体直观——这个故乡就是他青年时代用开放的心怀和种种感官摄入他自身的那一切。

至于这种涵摄过程经常以多大强度发生着，或许体现为：那些特别的时刻（对于这类神圣的祈祷时刻或者瞬间性内心决断之体验，从克洛卜施托克式的虔敬直至感伤主义一直具有连续性）在青年荷尔德林身上，却与他对故乡大自然的一种强烈印象联系在一起。在早期诗歌《我的亲人》中，诗人描绘了自己跟同母异父的弟弟卡尔在一起经历的那一幕后来众所周知的情景：少年荷尔德林在内卡河岸玩耍，当他注视落日时，忽然产生了一种宗教感：

善良的卡尔！在那些美好的时日
我曾与你坐在内卡河畔。
快活地，我们看着波涛拍岸，
小溪引领我们穿过沙地。
最后我蓦然抬头：在晚霞中
河流肃穆；一种神圣的感觉
震撼着穿过我心。突然我不再嬉戏，
突然我庄严地从孩童的游戏中起立。

我战栗着喃喃低语：我们祈祷吧！
怯怯地，我们在灌木林中跪倒。
噢，多么单纯无邪，孩童的心语：
亲爱的上帝！祷告的时辰那么美好。

在保存下来的荷尔德林的第一封书信中，15岁的少年向一个父方长者——在虔信主义的自我良心拷问的意义上——报告了自己当时的情况，正如他后来常常所做的那样，描述了自己天性的变幻无常：

很快我就有了许多次感动，或许源于我天生的感伤性，因此越感伤就越不稳定……一切在我内心中都是快乐的，特别是大自然在那样一些时刻（从而这种愉快很少能持续得久），在我的心中留下了一种异常生动的印象。（《全集》，卷五，121以下）

这些话描述了一种虔敬主义式的感动时刻，几乎是觉醒的时刻。但这种时刻却不发生于那种背对世界与自然的清寂之中，而是产生于故乡生活空间里一个特定的故乡某处。年轻的诗人甚至已经知道，大自然与祈祷之间的内在关联。因此，在那首试图描绘一次朝位于尼尔廷根与施瓦本山陡峭北麓之间的一座葡萄山的散步经历的诗中，有以下关键表述：

啊！这些岩石嶙峋的午夜的密林
它们将灵魂高高地提升，让它满怀钦敬
无比激动。这时辰，一切感觉，都是对心的恩赐。
（《全集》，卷五，页42以下）

在那首大型颂歌《在欢庆友谊的日子》里，故乡的大自然又一次不仅构成了诗歌的场景，还被作为一种高远的、灵魂瞬间的存在空间：

当割草人最近第一次
重新为清晨的草场
脱去衣裳，干草的芳香
现在第一次重新
飘过我的山谷：
就在那时，我的兄弟们！
噢，就在那时！
那时我们结成同盟
美好的、心灵的、永恒的同盟。

自然、共同体和永恒的瞬间在此构成了一种“三和弦”——它贯穿荷尔德林的诗作，响彻其后期的残篇。至此为止，“故乡”一词未曾出现于上面所引的任何诗行，因为，青年荷尔德林尚未离开过，尚未置身其外来打量的这样一个世界，还决不能叫做“故乡”。然而，它又确实是他的故乡，是那个发祥地，是他的各种力量汇聚并长成的地方；正是在这里，荷尔德林已经与这些事物相遇——他在日后才懂得将其自身之存在倾心相托的——大地、光明和苍穹。

青年荷尔德林不仅将家乡的风景与自然摄入自身，而且“往古时代的废墟”和他关于“铁一般顽强的往古时代的英雄们”的思想也将他束缚。但他并没有形成一种对施瓦本历史更确切的观念。在此意义上，施瓦本对荷尔德林而言只是一种概念和理想。在他那里，施瓦本是“正直诚实”、“纯朴民风”和“地道的日耳曼式男子汉观念”之故乡——这是他将老德意志的时代理想转移到了施瓦本上；同时，他对“那只来自异邦的丑陋、人为的猴子”——亦即那个时代的法国洛可可社会，充满鄙夷。荷尔德林在不少诗中一再重复的、被卢梭的文化悲观主义激发出来的基本思想是：曾经有一个正直的家族统治着施瓦本，如今它已败坏；但是，将会有一个更好的时代，一个获得内在更新的时代来临，并且现在，已经有了一些善良古人的守护者，他们致力于保障往昔作为新的事物重返于将来。这是一种从观念上简化的历史结构，它已经把那种周期性世界进程形式上的框架，包含于大型哀歌和颂歌的历史传说中。然而，

这又是荷尔德林之故乡感的特征：他并不是抽象地从历史哲学的角度来把握关于更好的时代复归于未来这一理念，毋宁说，其等级关系恰好相反。正如荷尔德林在大自然中之所见，他把那片故土纳为自己的精神财富。他先让自己的过去和未来形诸眼前，然后为自己阐释它们，因为，他尚不具备其他可供使用的范畴——借助于那种历史的“三节拍”（Dreiakt）理念。

由于这种历史观一直具有非物质的特征，从而正如前面所谈到的，施瓦本人的具体特质也就极少出现在荷尔德林的视域；从而一首具有舒巴特（Schubart）风格的平淡小诗《施瓦本少女》，也就不包含这一方面的性格上的特征，何况这在荷尔德林早期诗歌中也是凤毛麟角。可是，他也在就同时代英雄颂诗而言司空见惯的英雄崇拜意义上赞颂施瓦本的英雄——除了歌颂阿道夫（Gustav Adolf）、奥根纽斯（Eugenius）和卢梭等人外。在一首名为《致梯尔之墓》（An Thills Grab）的诗中，他哀挽诗人梯尔（Thill）的早夭（此人是荷尔德林和他最早的修道院时期的朋友们的狂热崇拜楷模）对于“正直的施瓦本人”是一个损失。在《开普勒》（Keppler）中，荷尔德林盛赞这位“施瓦本的儿子”，其自豪之情溢于言表：“他出自你怀，施瓦本！向你致敬，感谢你，朋友！”（牛顿语）。此诗的结尾如下：

> 正直者之母！施瓦本！
> 你寂静的所在！永恒呼唤着涌向你，
> 你养育光明磊落的男子汉无数，
> 后嗣的监护者，他们来到这里，崇敬你。

这家族，在此衍生的家族！他本人也将成为这家族之一，于是他年轻的抱负，他诗人的荣誉心灌注于如下愿望：将来也能作为那些“最伟大、高贵的施瓦本儿子”之一，为母亲服务，为她增添荣耀。

可是，具体的家乡直观和对施瓦本的热情在 1790 年突然从荷尔德林诗中消失。那时期是他修道院时期之下半段的开始，也是与谢林、黑格尔交谊的开始，也在此期间，荷尔德林跟柏拉图、荷

马、康德和希腊相遇。这一期间还诞生了那组了不起的"图宾根颂歌"（Tübinger Hymnen）——自狄尔泰（Dilthey）以来，人们乐于将此不尽准确地称为"致人类理想的颂歌"（Hymnen an die Ideale der Menschheit）。这一称呼所暗示的这部诗歌的特征让人可以推知——此处不妨化用席勒的一句话：故乡的可怜火焰现在已不再能填满诗人的心胸。荷尔德林渴望的是一些更高远的东西，而且没有任何时期比他这三年里在诗中如此否认故乡。这些诗中的风物遍及各地，又不指涉任何具体地方，其基本因素诸如阳春、小树林、山谷、石缝，婉转地构建了一个理想的、牧歌式的空间，那些被歌颂的力量诸如爱、和谐、自由、美、勇敢、希腊的守护神以及缪斯等等，一半尚且是席勒意义上的理想，一半已具有神话上的性质——所有这些融汇为一个世界；这个世界的气息透明而无个人特征。此外，这些诗歌的语言也变得更圆润、更有节制、更无个人特征。所有方言式表达都消失了。如同从自然风物中幻化出一个理想空间，从历史中也产生了一个理想时代。此时，施瓦本人已不再是诗人的话题。当代不从古代产生，同时也不与更美好的日子相左，毋宁说，世界产生于和谐，一个往昔的黄金时代将会复归。直到图宾根时期将要结束的时候，这种神话才——在对希腊经历和法国大革命的印象下——获得了较为具体的形式。

荷尔德林一度完全否认故乡——这或许是必要的；因为，要是他事先不从故乡的束缚中摆脱出来，日后又何以将其作为故乡来理解，并在自由中获得它？只要他身在家乡，这一经过就只能处于进行之中——这也是自然的。一旦他离开了故乡，故乡又总会在精神上，首先在书信中，然后在诗歌中重新出现。例如，早在1794年复活节，当时荷尔德林正在瓦特豪森做他的第一份家庭教师工作，他向母亲写道："对家乡的想念现在令我感到无比亲切，正如我在这些人们当中感觉一样良好。"一年之后，也就是在他第一次糟糕的尼尔廷根间歇期，他构思了那部大型哀歌《浪游者》，其主要部分就是一幅明媚而完美的家乡图像。但这首诗的完成，则是他在法兰克福的最初那几个月里，当时他感到很幸福。那幅家乡图像之所以能有那样可爱的解脱性质，或许就得益于他当时的良好处境；但其中也有两种现实风景亦即莱茵－美茵地区和尼尔廷根山麓地区的

风景的混合形式——诗人后期对此哀歌的改作，断然突出了前者的特征。由于这首诗有力地展示了荷尔德林真正的“故乡诗歌”的特征，并且几乎蕴含了它的所有要素，故而此处有必要摘录其主要部分：

可现在我回到莱茵河，返归幸福的故土，
温柔的空气吹拂我，一如往昔，
亲切、祥和的树木，安抚我濒死的心儿
它们曾把我抱在怀中，摇入梦乡
还有神圣的翠绿，世上永恒、美好生命的
见证者，它令人神清气爽，把我变成小伙。
此间我已老迈，头发变得斑白，
在南方的火焰中，我的鬈发不断掉落。
然而，就像曙光拥抱提坦，你用微笑的鲜花，
一如既往，你温暖愉快地拥抱儿子，故乡的大地，
幸福的邦土！你怀中的山丘座座都是葡萄覆盖，
那秋天累累的硕果雨点般地洒向茂盛的草丛。
霞光映红的群山，在河中快活地浴足，
枝叶和苔藓编织的桂冠清凉它们洒满阳光的头。
还有，就像孩子们爬上祖先
壮美的肩头，暗黑的山上升起灶神和房舍。
鹿儿从林中祥和地走向友善的日光；

晴朗的空中，雄鹰高高地逡巡。
山谷里，鲜花以清泉为生，
那小小的村庄快乐地散布在草地上。
这里如此寂静：远处繁忙的磨坊几乎不声不响。
山丘上有风轮吱呀呀地低吟。
镰刀发出可爱的声响，还有乡亲们的语声，
犁地的汉子引着耕牛步步向前，
母亲怀抱乳儿坐在草丛间唱歌。
五月的阳光把他哄入慵懒的梦乡。

在那边的湖畔，榆树的绿荫
遮蔽衰老的院门，茂盛的接骨木覆满栅栏，
祖屋正在迎候我，还有花园秘密的暗处，
在那里，父亲曾用这些植物爱意融融地养育我，
在那里，我曾像快活的松鼠，在簌簌作响的枝叶间嬉戏，
或者梦想着把星星藏进芳香的干草堆
噢，故乡的大自然！你如此忠实地面貌依旧！
你一如既往地接纳我这难民，悉心呵护。
我的桃树还在茁壮成长，窗外的葡萄藤
一如从前，依旧向我递上可口的子实。
樱桃树甜蜜的果儿正变为诱人的艳红，
它沉甸甸的枝丫垂向采摘的双手。
我心满意足，就像往常，沿着花园小径

走进无尽的密林，或者走向小溪，
祖国的太阳！一如既往，你的光明
在我眼前闪耀，染红我的路径；
从你欢悦的圣杯，我啜饮火与精神，
你不让我正在老迈的头颅昏昏欲睡。
正是你把我的心胸从童年的睡眠中唤醒
用温柔的威力驱遣我日益高远。
更和煦的太阳！我将更忠实而睿智地回归你
为了变得宁静，并在花丛中欣悦地安息。

如果试图概括这些诗句给人留下的第一印象，那么或许就是：这是一个美丽、富饶、和平的地方，还有回乡者发现的一种静谧而显然的安全。可这里面有些东西是成问题的。或许我们可以想象，家乡在荷尔德林早期诗歌中全都是作为一种生活空间出现的，青年诗人就在此空间里成长，并且在其中磨砺了自己对大自然、对祖国——在轻微程度上还有对其历史的感受能力。可在那些诗里，空间从未被视为空间并被赋予其本来形态，仅仅是：在年轻人常有的那种理想、愿望和感觉之躁动不安和不均质的涌流中，时不时零零散

散浮泛着一种处于形成状态中的家乡直观。同样，置身故乡才有的那种安全感在荷尔德林早期的诗中可以说也只处于萌芽状态，还不是有意识地被体验到的，因此也就没有获得其诗歌上的相应形态——因为只有浪游者从外部把故乡作为故乡来体验之后，才有可能完成上述工作。家乡作为一个围绕性的、充满祝福的空间，而且归乡者在其中能感到明显的庇护感——这就是此处的现象，同时也是产生日后所有图像和理念的那个双重动机。

前面谈到的图宾根颂歌阶段连同其新的生活感觉，是怎样在一个精神上闭合的存在空间里——尽管此时否认家乡是必要的——恰好构成了这样一种新的、对故乡梦的直观呢？如果追究这一问题，必然会偏离本文题旨；因此，我们不妨直接来看这个家乡梦具有的特质：

诗中的描述以空气开始——那“温柔的空气”，并以光明作结——那“祖国的太阳”。诗人由外向内：自由的大自然、乡村的生活、房屋和花园。大地、阳光和空气或者苍穹——正如他同期的一首《致苍穹》中所指，构成了故乡空间的三要素，似乎就是故乡的绝对界限，只有在此范围内，故乡的独特生活，那“永恒、美好的世俗生活”、泛神论的宇宙生活之摹本，才能纯粹而不受搅扰地充分展开。它不仅是人们可以凭借感官知悉的自然现象，而且是自然力量、神性的事物——存在于从最基本的元素直至最高的精神里。在诗人后期对此哀歌的改作中，荷尔德林将其作为一种神话性的“三联体”（Dreiverein）来讴歌：

> 而你，凌驾云霄，
> 祖国之父！强大的苍穹！还有你
> 大地与光明！你们合一的三者，存在并相爱，
> 永恒的诸神！与你们同在，这联盟永不破裂。
> 自你们出发，我也与你们同游，
> 你们，你们欢乐者，跟随你们我更有经验地回去。

人们也许可以把后期残篇中的一句话与这种“原三一体”（Urdreiheit）联系起来看，虽然其中还隐含着别的一些相应于其后期思

想形式的意义："……大自然的步态、精神和形象"（《全集》，卷五，页9以下）。对于光之"来去匆匆"，荷尔德林在他那些最后的书信之一中，是作为一种"原现象"（Urphänomen）来把握的。此现象是他在研究"故乡的大自然"中遇到的，而且，苍穹的精神性和大地的形象性常常构成荷尔德林成熟期的诗歌创作动机。当然，有时候光明也作为精神的元素，而苍穹则作为有生命的元素——因为它维护着生命的脉动——出现在诗中。诗中较少出现一种确切的归类，更多的只是这样一种认识：诗中不时地提及存在之基本形式的三一体，它们也重现于其他媒介诸如艺术作品的"基调"中，形成一个闭合的、诸终极准则之圆——这些准则人们可以称为一个时间准则、一个空间准则和一个精神准则。所以，在上面所引的那首诗中，这三种力量陪伴着浪游者，但直到归乡者"更有经验地"带回了它们，它们才为他准备了这样一个所在：他在此处如在故乡，并且能找到他自己的东西。

正如故乡围绕着归乡者，故乡的空间本身也被绝对的、神话的力量所包围，亦即一种双重的安全感——其意义我们难以估量，除非我们自己能够设身想象出：荷尔德林多么根本地需要同时又多么痛苦地缺乏庇护和安全。他很早就谈到其本质的"蜡烛般柔弱"和"易遭毁灭"。单是他人的漠然，常常就足以深深刺伤他，虽然"其时几乎没有任何伤害的迹象"。同时，荷尔德林感到"变化不定的诸神的力量""在暴风中，在明媚的日子……消耗性地……在胸中嬗变更迭"，一种内在的被遗弃感，使得他一再流露出对避难所、"驻留于生命"和庇护性空间的渴望。此外，病中的荷尔德林在图宾根进行的那些仪式，也都无非是一种尝试：试图筑起一道高墙保护自己受到威胁的人身。

故乡是个空间，是荷尔德林的"原空间"，但并不像物理空间那样无限、开敞，而是封闭的，是一个内心空间、一座房子，但同样也是一个故乡。因此，荷尔德林后来所有的故乡图像，都具有这种特征。对于这种特征，荷尔德林是这样直观化的：按一定顺序相继说出其各组成部分，要么从上至下，要么，就像此处一样，从外向内或沿着边界——当他提到地理名称的时候。

这个空间后来变成了神话性的空间。上面所引的诗句已有暗

示。诗中隐含着那种围绕性力量之神话含义，同时，一种神话性图像也鲜明可见：

> 霞光映红的群山，在河中快活地浴足，
> 枝叶和苔藓编织的桂冠清凉它们洒满阳光的头。

阅读这首诗的时候，无论人们想到的是内卡河畔的阿布陶夫山（Albtrauf），还是莱茵河畔的黑森林（Schwarzwald）或者奥登瓦尔山（Odenwald），反正此时距离《面包与酒》一诗（《全集》，卷五，页55以下）中希腊作为众神之空间这一幻象只有一步之遥了：

> 福佑的希腊！你这天上诸神的屋宇，
> 居然是真，如我们少时所闻？
> 辉煌的厅堂！地板是海！群山为桌，
> 真是为那唯一次的使用所建！

除了此空间的具体直观性和神话上的深度，其心灵上的含义也凸显出来：故乡本身并不直接就是——而由于那个在其中获得家园感的人才是——一个空间。跟所有其他出现在荷尔德林诗中的那些现象一样，同样只有处于我与世界的具体的交互关涉中，故乡才能获得其本真含义。因此，归乡者的安全感在诗中呈现为一种被环绕和被拥抱感，一种亲切的联系和信赖。故乡就像母亲一样将他养大，并且现在仍然忠实于他。忠实和故乡对荷尔德林来说紧密相联。对荷尔德林而言，有这样一些区间，它们是从狭小的故土、从家庭及其中心——母亲——共同生长出来的；诚然，荷尔德林的母亲对儿子所从事的工作理解极少，但是，她却对此怀着无比真挚的爱和信赖，虽然在她看来，儿子确实一事无成。最终只有故乡才能给予荷尔德林的那种安静，决不是令人昏昏欲睡的安静，而是具有治疗功能，能使一切力量保持活跃和清醒。甚至，它又使得归乡者变得青春勃发，因为它本身就是这样一个经久不衰、不会屈从于年龄和易逝的存在之区域。荷尔德林把故乡理解为类似于整个大自然的一个绝对的疗救区域。在其中，“无常的”或者“会无情夺走一

切的"时间，连同其使事物先后相继的那种离散性都被摈弃，一切都重新在一种永恒的"完全同时性"中获得了内在统一。因此，正如在《致自然》(An die Natur) 一诗中那样，当荷尔德林试图从他——因接触费希特哲学导致的那种内心的——生命的亢奋状态重新获得故乡时，大自然也完全可以叫做故乡。在颂歌《狄奥提玛》(die Ode "Diotima") 中，有"诸神之人"(G? ttermenschen) 一词——亦即希腊人，他们"享受着家园和总是围绕在身边的天空"(《全集》，卷七，页7以下)。通过这一词语，荷尔德林意指那种疗救场意义上的故乡之不受时间限制的持续性。

家园是一个庇护性空间，亦即一个直观形态，一个神话性的力量场，而且也是一种心灵上的现实。我们要借助这三个视角来扫视成熟时期的荷尔德林的诗歌。凡荷尔德林以直观图像描写故乡之处，人们总能发现他的现实故乡的特征，即使没有提及地名。但是，人们必须发现它们，因为，荷尔德林不是在描写，并且在抒情诗中明显不是要描写，而是在点名并呼唤。从而，人们可以凭"波浪般起伏的山峦"和"亲爱的河流"以及岸边的"白杨"，认出那就是尼尔廷根地区，如果人们真的熟悉那一带的风物。正是在那一带，大约就从图宾根起，耸立着许多沟壑中纵横的"波浪般起伏的"山峦；并且，内卡河下游以及荷尔德林出生地劳芬 (Lauffen) 一带河流的典型护岸树就是白杨，而且始于该地区。当然，即使不熟悉这些地貌的读者，在诗歌图像上也不会有所缺失。成熟的诗人力图寻找使心灵得以栖止的图像——人们无需地理上的或诗人的自传性知识，就能获得理解。因此，要是我们刻意追问这幅故乡图像的真实背景，恰好就出离了诗人的本意。

尽管如此，让我们仍旧暂时跟随这种需要原谅的"地理考据癖"思索一番！在《许佩里翁》(Hyperion) 中，主人公描绘了一次到斯玛拉 (Smyrna) 附近的山区漫游：

> 我在山脚的一户友善人家的小屋过夜，那里飘溢着桃金娘和劳丹树丛的芳香；在那条黄金之河 (Pactolus)，天鹅们在岸边戏水；那里有一座古老的弗里季亚 (Cybele) 寺庙，耸立在榆树林中，就像一个羞怯的精神，把目光投向皎洁的月光。五

根可爱的柱子悲凉地立在废墟上，一座威严的大门倾塌在它们脚下。

完全··幅古典主义的图像，令人不由得想到洛莱恩（Claude Lorrain）可爱的田园风景，但也有些装点门面和钟爱废墟的浪漫派味道。荷尔德林确实没有亲眼看见那个令他无比心仪的国度——希腊。如果说他不得不借助某些游记中的蹩脚描述，那么此处值得惊讶的则是，他的想象力确实为这些画面注人了活力。他继续写道：

穿过万千开花的树丛，我的路径蜿蜒向上……中午时分，我便到达山顶。我站在那里，愉快地极目远眺，享受着天堂般纯净的空气。那是一些幸福的时辰。

此时的大地——我就是从那里上来的——宛若海洋展现在我眼前，青春洋溢，充满欢乐的活力；我看见一种天堂般无穷的色彩变幻，春天用它欢迎我心，就像天空的太阳，通过大地回赠给它的光之缤纷万千的色彩变化，重新发现了自己，我的精神也在生命之充实中认识了自身——这充实从四面八方向它袭来，将它围绕。

调子显然迥然不同：此时细节没有了，充满画面的是一种涌动如潮的生命，似乎这种描写获得了一种新的脉动。不难猜出，这种脉动从何而来："此时的大地——我就是从那里上来的——宛若海洋展现在我眼前"，这就是站在阿尔布山俯瞰符腾堡的景象。如果务求准确，或许不得不说，在从斯玛拉背后的海里高耸起来的那些沟谷纵横的山里，很难找到一个位置，能够让人看到辽阔的大地像海一样伏在脚下。但是，为此，人们不应讥笑而应尊重诗人，因为，他从自己外部生活的贫困中开拓了内心的、诗意生活之丰富。以上仅仅是一个小小的例子，用于说明荷尔德林的方式，他如何利用了既定的、无法改变的现实即故乡，同时也在无意识的强制中完成了"施瓦本－希腊"这个合题——《内卡河》（Der Nekar）一诗谈的显然就是它。

人们也许会奇怪，荷尔德林为何总把这一地区选作他的故乡图

像的样板，因为，他其实也看见过其他更光辉、更可爱或者更宏大的施瓦本风景——确实如此，并且也描绘过它们。荷尔德林的那些哀歌就是进行这种描述的地方；我们在这些诗里已经看见过博登湖和莱茵河谷的形象。在《斯图加特》和《走向大地》（Der Gang aufs Land）中，荷尔德林为斯图加特这个城市和周围那些布满河流和葡萄园的平原喝彩，在颂歌《伊斯特尔》(Der Ister）中，他讴歌多瑙河上游的河谷。可是，在这些未具名的故乡图像中，人们总是同样可以认出尼尔廷根地区来；因为，就像我们从诗中感觉到的那样，它具有虽然更为朴实、但较之于其他地方却更为丰富的特征。这些特征对荷尔德林的重要性非同一般，因为，他对世界图像的象征植根于这些特征；或者反过来说，他借助这些特征形成了这种世界图像及其象征。在这些诗里，一下子有了一个明确的西－东方向：山脉的边缘、河流、风和云朵的走向，似乎并不是按照正确的地理方位，而是如我们感觉到的那样，它们的走势表明，对于荷尔德林来说，首先意味着他渴望的道路，亦即从施瓦本到希腊（Hellas)，然后是其相反方向，亦即——姑且不论那些由此衍生出的其他方向——希腊－西方的文化轨迹（die Bahn des griechisch－abendländischen Kulturganges)。

其次，它或许是过渡性和间性存在的一个因素，但已在荷尔德林的生命感中、甚至在他的诗性存在之概念中深深扎根。在此处，内卡河一半还是那个养育着"可爱的草地和牧场"的河流，一半已是广阔平原上的那类河流，两岸白杨成行，还有长满葡萄的山坡。与阿尔布山相连的，是低缓的山丘和密密的森林，那里的岩石就像高大结实的墙壁，让人想起莽莽山区。冷峻和妩媚、田园般的小巧和平原的巨大辽阔，这些不同地域特征也混合在阿尔布山（Albberge）与内卡河之间长满果树的山坡、河谷以及森林和草地上。诗中到处都是从一个特征到另一个特征的过渡，从而产生了对世界整体的想象。

第三，我们可以看出，这种风景呈现出一种明显被建构出来的秩序，它在两个极端之间展开：山脉与河流之间。对于荷尔德林来讲，它们就是最后的、神秘的存在事实。山脉——结实，耸立，支脉；还有河流——流动的、转瞬即逝和匆匆而去者。它们被作为空

间和时间的象征。在荷尔德林那里，这两者处于一种意义深刻的交互关联之中。因为，河流不尽总是匆匆而去，还为大地带来"沟壑"，使大地变得可以耕种，亦即"因为河流让大地可耕种"，正如《伊斯特尔》中所言。时间把空间塑造为地形和风景，塑造为人的生活空间。相反，山与时间也有关系，它不仅仅高高耸起，还"波涛声声"，能让我们听见，正如颂诗《大地母亲》（Der Mutter Erde）中所云：

> 造物主（上帝）的时间，
> 就像山脉，
> 卷起巍峨的波浪掠过片片汪洋覆盖大地。

山就是产生于时间中的生动的此在之象征，是"时间之巅峰"，正如已经说过的，它由时间铸就。因此，父亲使"在高处漫游着的时间""精神振奋"；从亚洲到欧洲和德国的人类历史，有如颂诗《莱茵河》（Der Rhein）中所言，在最高的山脉，在作为"天国堡垒"的阿尔卑斯山刷新自己。既然被作为时间来理解的河流能把空间塑造为风景，山作为空间形态也就可以从本身空虚的时间中产生出历史。

在荷尔德林那里，这样一些神话－本体论（mythisch－ontologisch）的含义，隐藏于他诗中故乡风景的那些简单形式之中；于是，我们现在应当更为理解，他那种造型性的幻想何以一再返回故乡风景。由此，我们已置身于荷尔德林的故乡神话象征（mytische Symbolik）的中心 。《漫游》（Dic Wanderung）一诗的开头几句写道：

> 可爱的施瓦本，我的母亲，
> 还有你，更加灿烂的，妹妹
> 山那边的伦巴第，
> 千百条溪流穿过你！
> 你长满树木，你姹紫嫣红，
> 还有幽暗、狂野、墨绿的密林

还有瑞士的阿尔卑斯也用浓荫
覆盖着近邻的你；因为你就住在
故乡的炉灶后面，你听见，里面
银质的祭钵中，泉水汩汩
被纯净的双手舀出，一旦被
水晶般的冰
那温暖的光辉触动，并且被
微微兴奋的阳光倾倒
白雪皑皑的山峰就把纯净的水
浇向大地。所以你
有着与生俱来的忠实。你艰难地离开
源头附近的居住者，那个地方。
而你的孩子，那些城市，
在暮色中模糊的遥远湖畔，
在内卡河岸的草场，在莱茵河畔，
他们都说，再也没有
更好的居处。

全然一幅有冲击力的图像：施瓦本、诗人的"母亲"就住在源头——家的炉灶——附近，直接与阿尔卑斯山相接，正如山那边的伦巴第（Lombardei）地区。因此，诗人生来就是忠实的。对故乡的忠实，我们已经听说过，变成了一种对"起源"的忠诚。

对于荷尔德林而言，这种起源究竟是什么呢？不是世界在时间上的开端，也不是其原则或者规律，而是最现实的理由，那个创造性的、真正神话的渊薮，从其中源源不断涌出一切——一切具有力量和价值的东西。施瓦本就是其第一个最合法的果实。它"住在近旁"，也就是说，不在起源里面，然而，它随时都能看见起源，处在与源头的一种张力中。至于后期的荷尔德林怎样把从伟大的文化权力向下直到自然和生活中最简单的事物等一切现象总是置于它们与其源头或远或近的关联中考量，并由此衡量其现实价值——如要在此展开这一问题，也许又会离题太远。但简而言之，其基本思路如下：只有那些出自其源头的天生状态的东西，现在才不会在陌生

中、在完全的他者中失去自己，而是转过身去，在一定距离之外从新获得其起源，并学会“自由地运用”自己的东西，只有这才在完全意义上是一种真正的同时也是那个鲜活精神的代表。于是，荷尔德林在其他关联中也把故乡作为起源自身的象征。在颂歌《致圣母》（An die Madonna）的草稿中，荷尔德林指责那种“错误地紧贴故乡和重力，讽刺性地永远坐在母亲怀里”的东西，换言之，在理想主义的意义上，凡想要“抵达自己本身”的东西，都必须按照自然的方式首先走出去吸纳他者的东西。在此过程中，首先应深切感受到“沉重”，按黑格尔的说法也就是重力、“把握之艰难”（Ansrengung des Begriffs），并进一步感受到苦难、孤独和命运——因为，只要一直错误地紧贴在故乡、自己的和“民族性”的东西上，就永远也不可能感受这些东西。在相同意义上，荷尔德林晚年在《面包与酒》那个重要的新稿本结尾部分谈及精神时写道：“故乡消耗着他”。只有“通过远游再返回自身”，他才完全是他自己，并“找到一个精神上的故乡”。这样的话语似乎含有对以下事实的最好注解：荷尔德林只有身处异乡时，才能把故乡视为故乡，并在诗歌中将客观化。荷尔德林成熟时期的诗歌就是对他那种艰难获得的、对自己的东西之“自由使用”的直接证明。

如果说此处是在自有性（Eigenen）、祖国、民族性之更普遍的意义上使用“故乡”一词，亦即无论希腊人还是德国人都同样拥有的那种故乡；那么《漫游》里谈的就是具体的故乡亦即施瓦本了。此处，阿尔卑斯山就是源头，施瓦本离它那么近，以至于让人觉得它近在咫尺，但又保持着足够的距离，使之得以随时在“自由的使用中”重新获得它——时间上的辩证性转化为一幅空间图像。因此，施瓦本以最为纯粹的方式体现了赫斯伯利的本质。在它之中，生命源泉的活力比任何别处都更为充盈，这就是那个它不愿离去的所在：

他们都认为，没有任何地方比这里更宜于居住。

荷尔德林在这里宣示了自己对其故乡的一种崇高看法。至于这种看法是否与他那个时代施瓦本的民众性格或精神上的施瓦本相吻

合，不必作评判。我们只要知道，荷尔德林怎样看待施瓦本的性质，并且肯定从中按自己的需要吸收了某些东西，就够了。此处我们中断片刻，以便再看看荷尔德林诗中故乡的心灵空间这一动机。在颂歌《回乡》(Rükkehr in die Heimat) 中就有如下诗句：

可你，我的祖国！你神圣的
容忍者！看啊，你依然存在。

故而，他们随你一道容忍，随你一道
喜悦，你教育吧，忠实者！也教育你的亲人
并且到梦中警醒，那些不忠实者
当他们远游并迷途时。

回乡——这是荷尔德林常常因情势所迫不得不作出的决定。在此处，回乡显示了返回一个永恒所在（"看啊，你依然存在"），返回那个超越时间永恒存续的疗救区域的慰藉意义。是的，如果回乡刚才还被解释为精神之自我运动中的一个抽象步伐，那么此处，在这幅具体情境的图像中，则听从故乡的一个温柔的警醒。因为它曾经养育了这个浪游者——不动用法规和惩罚，而是用"轻轻的拥抱"，就像大自然；而且充满欢乐和容忍。那不是苦涩而无奈的耐心——不是诗人失去狄俄提玛之后在死神们"骇人的魔力中"学会的那种东西；也不是那种英雄般的空洞毅力，而是一种神圣的容忍，一种具有治疗效果的容忍。因为，祖国自身就"最具容忍心，如同沉默的大地母亲一样"表现了这种态度。一个在时代的残酷命运中，在众人背弃上帝、任性妄为之时，必须保持一种神性事物，并且为了刷新世界而要使之在沉默中生长的人——对于这样的人，这是唯一适当的行为。同时，故乡还要求别的东西，除了适应它寂静的生长区域。荷尔德林后期的一个残篇如下：

……因为
倘若有人不信赖太阳
并且不喜爱祖国大地

的轰鸣，死神就将
让他失去故乡。

死神在荷尔德林的世界里就是一些妖魔，它们毁灭人的共同体，让活着的事物在孤立和隔绝中僵死。它们制造“非故乡的”东西，让那些不信任太阳和不迷恋故土的人失去故乡。也就是说，正如我们从此处理解到的那样，置身故乡时的那种心灵上的庇护感——《浪游者》和许多其他诗歌都涉及这一方面——并不是理所当然就能享受到的；因为，必须通过爱和信赖方可赢得故乡，也只有这样，方能真正拥有故乡。故乡或许有自己的山川、城市、河流，自己的居民和过去。然而，故乡却不是那种简简单单存在于时间和空间中的事物。故乡是一种精神性的东西，它只存在于那些有精神活动发生的地方，存在于人与其世界之间具有的那种以爱为特征的交互关系中——诗人能以呼唤的形式表达出这种关系。

荷尔德林后期的另一个残篇与其他这类残篇中的大多数不同，甚至还有一个标题《故乡》（Heimath）。这一残篇表达了上述交互关系，虽然并没有直接说明，而是把它化入了一幅图像，化为了一幅“迫切的图像”——正如里尔克在其《致荷尔德林》中所云：

就让我去浪游
去采摘野莓
以消弭对你的爱
在你的路径，噢大地

此处——
还有带刺的玫瑰
还有甜蜜芳香的菩提树挨着
灌木丛，正午，我在暗黄的麦地
它们长势有声，笔直的茎杆，
脖颈处，麦穗倾向一侧，
宛若倒向秋天，而此刻
在高高的橡树冠下，我在思想

并向上追问，我熟悉的
钟声，在远处敲打
发出黄金般的声响，就在
鸟儿醒来的时刻。如此惬意。

可是，当人在对故乡之信赖的沉湎中变成了“本乡本土的”人，他又会体验到什么呢？另一残篇说出了这种东西：

一座荒野的山丘却在斜坡之上
我的园子。樱桃树。凛凛的风吹拂
穿过岩石的罅隙。我就在那里
一切彼此相联。多么美妙
泉水旁边立着一棵纤细的
胡桃树和它的［倒影］。莓子，就像珊瑚
挂在灌木丛——在木质的管道上。

人们或许会把这几句诗解释为荷尔德林心中法国南部的风景。但是，另一种阅读方式已经驳倒了这种看法。穿过岩缝的凛冽的风就是“阿尔布山风”。荷尔德林甚至曾在一首给他妹妹的信中说过，他想要歌颂它——这就是直接的证明。在此处，荷尔德林最后一次提到了自己的尼尔廷根故乡，而且是以这样一种语言——这种语言使这幅图像从这些破碎的、几乎难以理解的字里行间完好无损地呈现出来，就像让一朵鲜花从废墟中跃然绽放。这些诗句里面包蕴着一种难以言说的爱和一种隐秘的震撼；为此，人们也许可以援引霍夫曼施塔尔（Hofmanstahl）的话：

每一个生命猛然呈现，每一道风景猛然呈现，而且是完完全全地：然而，它仅仅面向一颗被震撼的心。

“在那里，我就是彼此相联的一切”，荷尔德林曾说，当时他沉浸在因找到狄俄提玛而产生的潮涌般的幸福感中，他写道：

凡是我们将成为单一与一切之处，……那里，我想说，那里就有我。

对于这种——个体在其中凸现并作为个体得以维持的——泛神论至上统一感（dem pantheistischen Alleinheitsgefühl）而言，当初，狄俄提玛通过其此在丧失了现实性和权利。现在，这种感觉是故乡，是家园——就在故乡最内在的那一点上，诗人感受到了一种神话般的联系，甚至是与世界万物的同一。这里，也许可以援引诗人写给朋友博伦多夫（Böhlendorff）信中的一个与此具有亲缘关系的想象。这封信是荷尔德林第一次遭受疾病之后写的，而且是他在极端状况下振作精神写下的，几乎包含了荷尔德林的遗嘱：

故乡的自然，我越是研究它，它就越发猛烈地攫住我……那些森林的特征和自然的各种特征在一个地区如此集中地表现出来；大地上所有神圣的地方汇聚在一处，而我窗外的哲学之光现在就是我的快乐；我愿意留住，如同我走来，直到此处。

在荷尔德林那里，狄俄提玛和故乡会唤起相似的表达，决非偶然。倘若在他那种外部满足极度匮乏的生活中，曾经有过两样不容置疑的、并是一个他那样易遭毁灭的人能够承受的现实，那么，它们就是狄俄提玛和故乡。通过它们的中介，荷尔德林似乎才把握了自己的世界的那些要素：希腊风和新的共同体理想——通过狄俄提玛；自然和祖国之理想——通过故乡。

也就是说，故乡在其核心包含着这样一个所在：大地之全体都可汇集于其中。这种独特的想象令人思及关于那个瞬间的想象：在此瞬间，时间被摈弃，永恒成为当下现实；换言之，这种想象令人想到那种“永恒瞬间”的神话时刻，或者如奥丁格尔（Oetinger）所言，“核心观照之瞬间”（Zentralschau）。这种想象从荷尔德林的早期诗歌起（即从内卡河岸那个神话般的祈祷时刻开始）一直有效；那种关于一个“魔力所在”（它所包含的东西比实际上存在于其中的更多）的想象，则是到了后期才出现的——如果忽略中期的某些萌芽状态的表达。于是，荷尔德林能在含有上述诗句的同一首

诗中，把法兰克福、也就是他的狄俄提玛经历的发生地，称作"这大地的伤疤"，亦即"西方永恒的中心"，正如希腊人崇奉自己的世界里的那道伤疤——位于德尔菲（Delphi）城内的一块石头。在一首名为《哈尔特的藏身处》（Der Winkel von Hahrdt）的诗里，荷尔德林对尼尔廷根附近的一块岩石作过一番思索：据说乌利希公爵（Ulrich）当年在"科根纳桥"（Köngener Brücke）战斗之后就躲在那下面。此处就是乌利希的"脚步"曾经触及的那个"地方"，它不再是"未成年的"；历史事件已经进入空间位置。从而，在后期荷尔德林那里，故乡不仅构成了一个环抱性的空间，还诗化为某些具有魔力的所在，其中央之所在也就是那个代表整体的中心点。

这样一些动机跟荷尔德林后期诗歌中更为强烈突出个体和具体事物密切相关。如果古典时期的荷尔德林力图把故乡生活空间以普适性的图像形诸语言，那么，如今他更喜欢指出特定的具体细节，这些细节同时包含了他的神话性世界理解之全部深度。在哀歌《斯图加特》里，荷尔德林就描绘了那幅含有"亲爱的出生地"、"父亲的坟茔"以及"本邦英雄"巴巴诺莎（Barbarossa）、克里斯多夫（Christoph）和康拉丁（Konradin）的图像。在上文谈到的《漫游》一诗里，荷尔德林指出了沿施瓦本边界的那些地名，这一边界与过去的施瓦本公爵领地相应。从残篇《你们这建得稳固的阿尔卑斯山》（Ihr sichergebaueten Alpen）可以看出，荷尔德林本想写首讴歌施瓦本的大型颂歌。此处，他又以阿尔卑斯山开头，接下来，在一些常常难以解释的诗行里，就是黑森林、内卡河和多瑙河，斯图加特和图宾根连同斯皮茨山（Spitzberg）。在这里，人们也可以感到诗人面对"甜蜜故乡"（他后期喜欢这样说）的图像时，那种被克制的激动之情。荷尔德林甚至希望，在故乡的某个地方，他能"被安葬，在那里，在道路拐弯处"。诗中指的是经过斯图加特的那个大拐弯，漫游的诗人曾经从荒凉的菲尔德平原（Filderebene）走来，这时，他的眼前突然展现出那个富饶的谷地和城市。这里就像摩西眼里那块福地，诗人想在这里安息。

我们不得不再次把空间图像转换为时间图像，以便理解下面这句话：诸神之暗夜终于到头且永恒的生命和精神莅临的那个时刻，就是荷尔德林的"原瞬间"（Uraugenblick）。他的诗性存在已经转

向世界历史的那个“白昼来临的现在”——对于那首祖国之歌里“崇高而纯粹的快乐地方”这一时刻也适用。因此，荷尔德林想代替自己的故乡作为一个暂时者被埋葬——在道路的一个拐弯处，当他眼前蓦然呈现出“故乡的女王”时；在那里，“祖国的天使”清晰可见，一个“有预感的民族”正在共同精神中被引向时代之更新。

最后，我们来看看诗人精神错乱期间的诗歌中的故乡。在这些诗中，已经没有故乡。“故乡”一词此时已从荷尔德林的语汇中消失，其中的风景描写也不再含有那些熟悉的特征。或许，大自然在安抚着观察者，因而：

> 如同图像，观察也能给心以安宁。

但它只是纯粹的图像，风景不再被爱，从而也不再转化为故乡。此时的荷尔德林站在特定的距离外观察风景——这距离也是他同自己的那些探访者保持的距离。精神上对故乡的丧失，大约也一并属于疾病的标志。这一时期，荷尔德林赞颂自然的美与完善，却并没有流露出以前的那种爱意，而且常常使用一些新的词汇和表达。此处仅举一例：

> 转瞬间，许多事物已终结，
> 农人，他扶着犁铧，看见，
> 年岁正接近它愉快的尽头，
> 人的日子在这样的图像中完成。
> 大地之圆饰以岩石
> 不像云，它夜间消失
> 呈现一个黄金般的日子
> 完美就是没有哀怨。

那种“急迫的图像”在这里变成了“场景”，如果不考虑精神疾患在语言上留下的痕迹，其表达偶尔也会让人想起启蒙时代的教育诗。可是还有：“大地之圆饰以岩石”，人们或许可以想象，这样

的或类似的诗句会突然涌入荷尔德林的头脑，当他大致从位于奥斯特堡（österberg）的魏普林根家（Waiblinger）那间带花园的小屋遥望阿尔布山和它那在黄昏时分发着白光的岩石，并按自己的习惯赞美这些风景时。然而，那再也不是故乡，而是一种纯对象化的世界，它被眼睛摄入并由理智来解释。此时，荷尔德林的心灵再也不能参与言说，否则那种疾病的程度会加剧。病人一直挣扎在这个可怕深渊的边缘，他必须不断努力，为了一次次从这种深渊夺回他那简单的日常存在——对此种情形，我们可能无法想象。

在那样的图像中，荷尔德林的诗人生活在不断完成。这种生活始于故乡，然后在异乡找到通往故乡的那条内在的、爱的道路，并终止于这个不再能辨认出的故乡。最后，让我们以《故乡》这首诗作为本文的结束——它出自荷尔德林的最佳时期，包含了本文所论述的那些东西的许多萌芽。

船夫愉快地返乡，朝向静静的河，
他正远离岛群，收获已经结束；
我会同样走向故乡，倘若我已
收割许多财富，以及苦难。

你们忠实的河岸，曾经养育我，
你们平息爱的苦痛，你们
我少时的森林，当我再次到来，
你们是否，仍愿给我安宁？

在清凉的溪边，我看见水波荡漾，
在河畔，我看见轻舟滑行，
我将到那，熟悉的群山，
你们曾护佑我，故乡的山。

可敬而安全的边界，母亲的房屋
还有亲爱姊妹们的拥抱，我将
向他们致意，他们会把我围绕，

这些，就像绷带，疗救我心。

噢，你们忠实不渝者！可我知，我知，
我爱的苦痛啊，它不会很快痊愈，
没有任何摇篮曲，只要安慰地唱一唱
就能将它从我胸中驱除。

因为那借给我们天堂之火的众神，
他们也赠予我们神圣的苦难，
因而苦难常存。我像大地的儿子
我被创生，只为爱和受苦。

（译者为四川大学文学院博士生、四川外语学院德语系讲师）

荷尔德林与狄奥尼索斯神

［德］弗兰克(Manfred Frank) 著
莫光华 译

【编者按】本文作者是政治思想史家，以研究古希腊和西方启蒙运动以后的政治思想著称，曾任教于瑞士日内瓦大学哲学系；上世纪七十年代末，作者在德国大学作了题为 Der kommende Gott（那位来临的神）——“关于新神话学的系列讲座”（Vorlesungen über die Neue Mythologie），剖析启蒙运动以后德国思想界中出现的新神话观念的政治含义及其与古希腊宗教的关系，堪称二十世纪后半期为数不多的著名学术讲座之一。

系列讲座共11讲。第一讲讨论“神话”在现代文学、哲学中的复兴现象及其与古希腊思想的一般关系；第二讲讨论当代思想家（布鲁门伯格、科拉柯夫斯基等）的神话解释；第三讲讨论十九世纪思想家克罗伊采（F.Creuzer）、巴霍芬（J.J.Bachofen）、尼采的神话学说的性质及其思想史含义；第四讲分析十九世纪的新神话学说与启蒙运动的一般关系；第五讲集中论析赫尔德奠立新神话学的尝试；第六讲讨论德国早期浪漫派思想家如何追随赫尔德力图建立“新神话学”，指出其思想动因是批判现代的国家思想，具体分析了“新神话学”构想与费希特－康德－霍布斯的关系；第七讲分析新神话思想的主要代表人物（莱辛、诺瓦利斯、施勒格尔、谢林、马克思、巴德尔）的思想中的新神话因素及其与政治乌托邦的关系；第八讲讨论法国早期社会主义者如何将新神话学的浪漫观念政治化以及瓦格纳的新神话戏剧创作；第9讲从“隐微宗教”与“显白宗教”（Esoterische und exoterische Religion）的区分入手，分析狄奥

尼索斯神对黑格尔、谢林、荷尔德林的影响，尤其解释了荷尔德林的著名诗作《面包和酒》与狄奥尼索斯神的关系。

这里提供的是第10讲的译文（题目为本编者所拟，文中生僻的古希腊语、拉丁语引语和注释部分略）——在这一讲中，作者主要分析荷尔德林以及其他浪漫派时期的作家如何用狄奥尼索斯来置换基督，从而引入新的神。

其实，《面包和酒》（Brod und Wein）这首诗并没有提到狄奥尼索斯（Dionysos）的名字，而且，荷尔德林放弃了起初起的那个标题“酒神”（Weingott）。在这首诗的第三段，诗人回忆幻想中的神的故乡，同时呼唤“奥林匹斯”（Olymp）。然而，诗人此处并非将“奥林匹斯”作为一个地理上的具体所在来看待，而是将其视为希腊诸神会聚之日的化身。随后，突然出现的诗句是：

> Dorther kommt und zurük deutet der kommende Gott
> 正在到来的神，从那儿来，并回指……

这个“正在到来的神”似乎不像是忒拜的巴克科斯（Bakchos von Theben）的那个残缺的神——卡德莫斯（Kadmos）之孙，即每两年一次的巴克科斯庆典的（Trieterrica）祭拜对象。该庆典于“圣夜”（Heilige Nacht）在帕纳索斯（Parassos）或者基泰隆（Kithairon）山上举行。这个“正在到来的神”似乎将奥林匹斯众神狂欢之日的本质浓缩于自身，亦即：似乎在它之中，也仅仅在它之中，白昼的本质为着即将来临的那个夜晚得到了拯救和保存——因为，作者在诸神之中唯独提到了它（er），而宙斯只不过是其父而已。这是发人深思的，因为，在荷尔德林之前，尚无任何一位艺术家以这种方式看待过这位神（den Gott）。

然而，这种充分体现并凝聚于酒神（Weingott）之中的本质，以及奥林匹斯众神狂欢之日的本质，究竟何在？在上一讲里，我着重强调了文化上的共同意识——这种意识在《面包和酒》这首诗的第65行及其以下的诗行中得到了欢欣的表达。作为对比，我还援引了施莱尔马赫（Schleiermacher）《关于宗教的谈话：致蔑视宗教

的人中那些有学养者》（Reden über die Religion. An die Gebildeten unter ihren Verächtern）里的几处文字。这篇作品在当时影响力极其巨大，它在《面包和酒》并且显然也在荷尔德林那些理论性“片断”《论宗教》（Über Religion）中留下了痕迹。种种乌托邦构想与浪漫主义的新神话学理念的关联清晰可见，其关联之一就是：在新的神话学看来，支离破碎的市民社会应该重新聚成一个共同体——新神话学将古代理想化，认为在宗教的庇护下，社会重新聚成共同体就是可能的——与此相应，现代文学应从古代宗教汲取养分，正如古代悲剧从其神话之源获得材料。

在此关联下，我想到了弗洛姆（Erich Fromm）的《爱的艺术》（Kunst des Liebens, Frankfurt 1980【译按】有中译本）。共同体与社会之间的关系，在意识形态上很容易被看成一种对立，在该书中，弗洛姆对这种对立关系的表达曾得到广泛接受，也的确颇有启发性。弗洛姆说：

> 宗教意义上的平等，不仅意味着我们都是上帝的孩子，人人都具有相同的人性－神性的本质，我们大家都是一体的（eins）；而且还意味着，个体之间的差异恰好应得到尊重：我们虽是一体的，可我们每个人同时也是独一无二的造物，是一个自为的宇宙。

弗洛姆的这种看法与施莱尔马赫连同受惠于他的荷尔德林对宗教的分享要素（das partizipative Moment）的把握完全吻合——既有共同的“尺度”，又保留了独一无二性，从而是两者的统一，要言之，是个体和群体的有机统一。这种提法明显针对的是现代意义上的市民阶级所解释的平等（Gleichheit）——与宗教平等相对立的平等。弗洛姆又说：

> 在当代资本主义社会中，平等的意义发生了变化。这一概念被理解为自主者（Automaten）的平等，其实是失去了个体性的人的平等。平等在今天意味着“千人一面”（Dasselbe－Sein），而不再是“同为一体”（Eins－Sein），意味着抽象事物

的单调、人的单调——人人干相同的职业、有一样的快乐，读相同的报纸，有一样的感觉和想法。

你们或许还记得，萨特（Sartre）也谈论过资产者社会的“单子”（Monaden）及其组合式联系，其平等是千人一面的、表面上的，他所作的区分不仅与弗洛姆的区分完全一致，也与早期浪漫主义者在提出其宗教构想时试图逆向做出的区分完全一致——这些宗教构想有：“最早的体系纲领”（Ältester Systemprogramm，【中译编者按】据说为荷尔德林所拟）、“对欧罗巴的谈话”（Europa-Rede，【中译编者按】出自诺瓦利斯）以及施莱尔马赫的“宗教谈话”（Religionsreden）等等。

现在，让我们来回忆一下，分有神性的实体与外在平等的那种极端耗散的（社会）结构究竟有何不同，当会富有启发性。在前几堂讲座上，当谈到克罗伊采（Kreuzer）时，我们分析过他对宗教仪式（Ritual）与神话所作的区分，这种区分就与分有神性的实体与外在平等的差异十分相近：宗教仪式使得仪式参与者与神性的东西融为一体，神话则仅仅维系着一种以叙事方式传达的、在一定范围内造成距离的关联，它并不导致融为一体，而只是关涉/指涉。一旦这种指涉的纽带断裂，用荷尔德林的话说，我们就会“失去众神”（götterlos），随后，“破碎”之夜（Nacht der Beziehungslosigkeit）将笼罩我们。在这暗夜中，如《面包和酒》对此发出的深切哀伤所怨尤的那样：“不如睡去，这样就无须成为伴侣”。

此处有必要再次思考一下酒神。我们在前面已经断定，酒神承袭了奥林匹斯众神狂欢之日的本质。现在，我们可以更为确定地表述我们此前有所预感的那种东西了。弗洛姆提出了种种用来克服分离状态的途径，其中之一就是各式各样、千差万别的“恣意状态”（orgiastische Zustände）：

比如自主地造成的昏睡状态（autosuggestive Trancezustände），为此有时可能还需要麻醉品的帮助。一些原始部族的宗教仪式为我们提供了以这种方式解决问题的直观图像：在一种短暂的亢奋状态下，外部世界连同那种与外部世界的疏离感

会随之消失。如果人们共同实施这种仪式，就会获得一种与群体合而为一的体验，这种体验进而又会加强仪式的效果。

这类仪式的一种精神化样式便是一同吃喝（das gemeinsame Essen und Trinken）——这方面的形式包括狄奥尼索斯狂欢节（参见Hederich的研究），也包括基督与其门徒的晚餐。荷尔德林为《面包和酒》最后确定的标题，暗示的就是这种一同吃喝，虽然它并未明示，究竟指与基督一同晚餐抑或与狄奥尼索斯一同晚餐。不管怎样，我们现在已经可以更好地来理解荷尔德林的想法：他恰好将酒神看作这样一位神——在这位神所馈赠的“面包和酒”中，凝聚着众神狂欢之日（这意味着：文化共同体的体验）的实质。这位神就是狄奥尼索斯，悲剧演出就是献祭这位神的。关于这种古希腊的悲剧，我们已经说过，在其中，仪式的参与性原则与神话的对视性原则（das rituell－partizipative mit mythisch－polare Prinzip）结合在了一起——荷尔德林明确提到过那些“献祭的戏剧”，也提到过那些“效力幽远的预言”，即德尔斐神谕（Delphinische Orakel）——在阿波罗当政并排斥“俄耳甫斯的远古”（orphische Vorzeit）之前，德尔斐神谕的预言应验性一度有赖于狄奥尼索斯。

荷尔德林明确把狄奥尼索斯视为共同生活之神，见于其哀歌《施图加特》（Studgard）中的如下诗句（31行以下）：

> 因此，共同的神（der gemeinsame）用花环装饰我们的头发飒飒作响，
> 熔化我们自己的念头［引者按：指“己念”］，像葡萄酒溶化珍珠，
> 就像那可敬的餐桌，当我们，有如蜜蜂，
> 围绕橡树，围坐着并歌咏，
> 就像杯盏的声响，为此，那些争斗的男人们
> 狂野的灵魂被合唱逼到一起来。

在颂歌《唯一者》（Der einzige）中，正如我们下面将要看到的那样，狄奥尼索斯是以基督和赫拉克勒斯（Herakles）的兄弟身份

出现的；但在与颂歌《唯一者》对应的一处文字里，巴克科斯（Bakchos）被荷尔德林称作“共同之灵”（Gemeingeist，参见《荷尔德林全集》，卷二，页753，行3）。荷尔德林翻译过欧里庇得斯（Euripides）的剧作Bakchen（《酒神的伴侣》，【中译编者按】中译见《罗念生全集卷三：欧里庇得斯悲剧六种》，上海人民版2004）的第20至22行，译文相当自由——正因为如此，这段译文可以视为荷尔德林自己思想的重要佐证。在这段译文中，荷尔德林让那位神说道：

> 于是，我先来到一个希腊城市（引者按：指忒拜），
> 为在此地指挥我的歌队并创建我的（stiften mein）
> 秘密（Geheimniβ）：我是一个人们可见的灵（Geist）。
> （参见《荷尔德林全集》，卷五，页41）

建立秘密的自然意味着创立秘仪（Weihen－Teletōn），也就是创立秘密宗教仪式——荷尔德林让这秘仪具有圣约翰（johanneisch）理解的“圣灵”（Geist）所具有的促成共同体的力量。在《诗意之灵的运行方式》（Verfahrungsweise des poetischen Geistes）一文首句，荷尔德林也让人想到这种力量。在那里，“灵”（Geist）一词被译为“属于所有人，也属于每个人的共同之灵”（参见《全集》，卷四，页241）。一种得到如此解释的灵当然与基督的爱相关：一种普泛化（Gleichung）的爱；巴德尔（Franz Baader）在1815年写的一段文字尤其清楚地阐述了这种理解：

> 爱或一体化（Vereinigung）的纽带（das Band），使得无数生灵作为同一个共同体的肢体自由地（frei）维系在一起，因为，这纽带是从内部（通过牵引而非压力）来维系的，从而只能被理解为一个更高、更核心（zentral）的本质（亦即他们共同的神）的作用，这个本质就寓居在所有这些生灵的心中，他们全体本来（……）就听从于他们共同的神。作为这些肢体之一，个体要么脱离——从而宣布不听从于共同的至高无上者——要么进入——从而委身这种谦卑状态——这种纽带。脱离

> 纽带的肢体，意味着无视共同的神（作为真正的共同之灵）在自身中的内居（Inwohnung），企图将自己视为中心（上帝）……；委身纽带，意味着个体向这一上帝在自身中的内居开放自己。（巴德尔，《论法国大革命引发对宗教与政治之间新的内在联系的需要》）。

然而，把狄奥尼索斯视为共同体之神，正如蒙森（Momme Mommsen）所指出的，早已见于古代的某些文本（参见蒙森，《荷尔德林诗中的狄奥尼索斯，以〈和平庆典〉为例》）。在一些古代作家——比如西库鲁斯（Diodorus Siculus）、欧里庇得斯和赫里奥多罗斯（Heliodoros）那里，狄奥尼索斯被看作诸神中与众不同的神：因为，狄奥尼索斯是唯独各民族都崇拜的神，包括不属于大希腊地区的民族（参见 Diodor III，73；Heliodor 的 Aethiopica，X，6；Euripides 的《酒神的伴侣》，行 208）。所以，对狄奥尼索斯的崇拜（仪式），让许多不同的人有融为一体的感觉——所谓 Θίασος，即祭拜巴克科斯的节庆狂欢（bacchantischer Festschwarm），既是表达对这位神的崇拜的节日盛宴，也是一个共同体、一个合唱歌舞队的形成。正是在此意义上，欧里庇得斯谈到神的崇奉者时说：“他让自己的灵与祭拜巴克科斯的歌舞合而为一”（Euripides，《酒神的伴侣》，行 75，参 379 行；亦参 Plutarch，Sept.sap.Conu.156d）。荷尔德林通过翻译欧里庇得斯诗句所指的“指挥我的歌队并创建我的秘密”，指的就是这种群体性的狂欢，《面包和酒》里说的“献祭的舞蹈”（der geweihte Tanz），暗指的也是这种东西。

于是，我们也许就初步明白了，为什么狄奥尼索斯会被赋予如此殊荣：作为正在到来的神，他负载着古代宗教祭祀活动所具有的那种建构共同体的力量，并且被安排给赫斯伯利之夜（Hesperische Nacht）。在此夜晚，作为“令人喜乐的疯狂”或“神性的火”（Euripides，《酒神的伴侣》行 47 和 40），狄奥尼索斯显然总是歌咏者们的“驱动”力和灵感之源。

让我们在这种观察的引导下作进一步的考察。在狄奥尼索斯应该说“依然总是”能“攫住歌咏者们”的那个夜晚，他获得了神圣的称号：

因此！令人喜乐的疯狂喜欢嘲讽。
当它在那神圣之夜猛然将歌吟者们攫住。（行47－48）

在此前的讲座中，我们已经在解释厄洛西斯（Eleusis）[①]时确定，我们熟知的基督教祭拜仪式“圣诞夜”（Weihnacht）这个语词的词源就与Eleusis有亲缘性。荷尔德林正是在这种专门意义上使用该词的，例如，他在颂歌《致圣母》（An die Madonna）中写道：

而当神圣之夜
有人想起未来
并为那些无忧的酣眠者
如鲜花绽放的孩子们忧虑
你会微笑而来，并问，在你
为王之处，他有何忧惧。
因为你从不会
嫉妒那些萌芽中的日子。（《全集》，卷二，页212，行48以下）

在这些诗句中，“神圣的夜晚”（heilige Nacht）对于未来是开怀的（Offenheit），正如你们听到的那样，对于孩子们和那个萌生中的胎儿，圣母慈心萌动。

此时，我们会发现，在《面包和酒》的最后两段里，也隐晦地有这些指涉。因为，“神圣的”不仅是救世主亦即圣母之子诞生的那个夜晚，圣婴夜晚降生在马槽（或者叫“盆”［Liknon］）这一情节也与狄奥尼索斯祭拜仪式的某些方面有关联。我的看法是，这为理解荷尔德林何以事实上通过标题“面包和酒”将狄奥尼索斯与基督等同起来提供了一种可能。

① 【译按】此为安提卡地区除雅典和Piraeus外最重要的古镇，历史悠久，至少到公元前七世纪还有自己的王；但它在历史上的声名，主要因为后来成了敬拜得墨特尔（Demeter）的神秘宗教秘仪之地，常年吸引大量来自希腊各地的参圣者。

首先，我想提醒各位回忆一下，我们此前已经注意到一处文字，此时更需要我们仔细思考。我已说过，大量巴克科斯崇拜者眼中至为神圣的狂欢活动，都是“在夜里举行”，因此，这些活动才被称作“夜间狂欢”（Nyktélia）或“夜间活动”（Nocturnalia）——荷尔德林如果不是从欧里庇得斯的《酒神的伴侣》中就是从赫德里希（Hederich）的《神话学辞典》（Mythpolog. Lexicon）中的大量有关描述获知有关情形。《面包和酒》中提到的以登临基泰隆山（Berg Cithäron）为目的的出行活动（参见行51），就属于这些仪式；其他出行的目的地还有帕尔纳斯山（Parnaβ，参见行50）。对此，佩佐德（Emil Petzold）作过如下描述：

> 在一年中白昼最短的那些时间，就要举行祭拜狄奥尼索斯的冬季庆典。例如，在德尔斐（Delphi），酒神享有的殊荣不亚于阿波罗：神职人员中的长老以最为神圣的仪式在“狄奥尼索斯墓前”敬奉贡品；城里的妇女们会登临帕尔纳斯山，以期与那些从别处——常常是远道而来（包括从阿提卡赶来）的朝拜者們相会，一起夜里在白雪覆盖的山顶狂欢。这一庆典旨在唤醒 Liknit 这个刚刚诞生的狄奥尼索斯；因为，狄奥尼索斯作为人格化的、具有创造性的自然力量，此前已去往下界（Unterwelt），此时，他才随着逐渐增强的光明获得新生。在其他一些地方——比如，荷尔德林同样提到的基泰隆山下的埃罗特莱（Eleutherai），也盛行类似活动和习俗。面对死亡，包括被折磨致死而又复生，或者逃亡、隐居然后又重新归来——人们在巨大的悲恸和渴望中招唤、欢呼神的复生。（参见 Emil Petzold 的著作，卷一，页125；亦参 L. Preller，Griechische Mythologie，卷一，页538）

Petzold 的这一研究文献在多方面给我们带来启发。首先，我们得以充分发掘神圣之夜的双重含义——古代后期的秘密宗教仪式中的含义和在基督教仪式中同样重要的含义；第二，狄奥尼索斯·查格罗斯（Dionysos Zagreus）的受苦和复活，用基督教的话来说，就是【耶稣的】“受难与复活”（passio et resurrectio）。狄奥尼索斯的

受苦和复活，是一位神的受苦和复活：这位神是宙斯和佩尔瑟芬（Persephone）所生，遭到宙斯的宿敌提坦巨神（Titanen）——即克洛索斯兄弟（Kronosbrüder）袭击，被撕成碎片后吞食；但他的心脏仍然搏动，被雅典娜（Athena）——或者雷娅（Rheia）救起，交给宙斯，宙斯将他重新唤醒。在古希腊的时候，这位神被人们时而与酒神时而与埃及神话中的俄西里斯（Osiris）等同，其坟墓据称就在德尔斐。前面所描述的崇拜仪式，就是围绕他的死与复活逐渐形成的。农诺斯（Nonnos）在其《狄奥尼西卡》（Dionysiaka，VI，行 174 以下）中，将查格罗斯（Zagreus）称作"第一狄奥尼索斯"（den ersten Dionysos）。[1] 与之相应，那个复活者就是"第二狄奥尼索斯"（den zweiten Dionysos）——也就是我们通常谈论的那个酒神。

不仅如此，Petzold 的这一研究文献还让我们头一次听说里克尼特斯（Liknitäs，希腊语 λιχνίτης）——这位与大自然的复苏同步降生的狄奥尼索斯幼婴（Dionysosknaben），Petzold 在文献中提到的那个古典学者 Preller 把他看作"第二狄奥尼索斯"——其实，谢林（Schelling）已经这么做过的了（参见《谢林集》= SW，II，3，页 465－466）。事实上，还有一个"第三狄奥尼索斯"（den dritten Dionysos）——这当然可能会令我们的重构工作变得混乱而复杂，因为，有几则文献将他视为按仪式举行的婚礼的"果实"——这种婚礼在厄洛西斯的秘密宗教仪式中占有核心地位。

狄奥尼索斯作为查格罗斯死去，作为复生者（有时是孩童）获得新的意识。这种关于"三重"狄奥尼索斯的观念，就像人们常说的那样，是俄耳甫斯式的（orphisch）。谢林也在农诺斯的史诗中重新发现了这种观念，他还喜欢引用西西里的狄奥多（Diodor aus Sicilien），而恰恰在狄奥多的一处（克罗伊采也提到过的）文字中，甚至区分了"三个狄奥尼索斯"（参见《谢林集》= SW，II，3，页 475）。那段文字说，得墨特尔（Demeter）重新生育了"被地神或提坦巨神"撕碎的狄奥尼索斯。不过，对得墨特尔这位女神来

---

[1] 亦参 Martin P. Nilsson，Geschichte der griechischen Religion（《古希腊宗教史》），München 1941，卷二，页 649－650。

说，厄洛西斯的狂欢活动也是神圣的。这些庆典在夜间举行：神圣的游行队列即 πομπη，在 Boedromino 月的 19 日上午从雅典出发，20 日夜幕降临时分到达约 20 公里外位于厄洛西斯的圣地，随后在晚上举行庆典（圣诞夜：nýkteros teletä）。在神圣的夜晚降生的这第三狄奥尼索斯，名叫*伊阿克科斯*（Iakchos，可能得名于秘仪歌队的欢呼声——欢呼 = iachä）。伊阿克科斯是宙斯与谷神得墨特尔（即希腊神的"地母"）所生——因为，盖娅（Gaia）在古希腊宗教中从未获得与得墨特尔平起平坐的地位。得墨特尔神掌管农事，即拉丁语中的*克蕾斯*（Ceres），在古代偶尔也被当作复生的查格罗斯。一位品达（Pindar）的注疏者说："查格罗斯在忒拜是克蕾斯的陪伴者（πάρεδρος），也被一些人称为伊阿克科斯（Iacchus）"。[1] 由此显然可见，在这样的母亲身份中，正如在许多情况中一样，母女——克蕾斯和普洛瑟比娜（Proserpina）的角色调换了（参见 Creuzer 著作集，卷四，页 96）。

这种角色调换也包括"躺在盆中"（Liknitäs）这一特征——"躺在盆中"的既可以被说成复活的查格罗斯，亦即巴克科斯（Bakchos = 等于 Orphiker），也可以被说成伊阿克科斯——克罗伊采 1809 年出版的《狄奥尼索斯》一书就如此（参见该书页 256，亦参 Roscher 的词条）。Liknitäs 的意思是：躺在盆中或篮子中的，该词源于 liknon，意即"盆"（Wanne）。我们可别以为，"盆"指的是"浴盆"（"盆"这个词很容易让我们这些使用流动的冷水或热水洗浴的人类不由自主地想到澡盆），其实，"盆"在这里指筛选种子的农具（σχάφη），也就是筛斗（Wurfschaufel），一种筛选谷物的簸箕、篮子形状的扬谷用具，由于其合适的形状和大小，也被用作婴儿的摇篮（参见 Nilsson，《古希腊宗教史》，前揭，卷一，页 547；亦参 K.O.Müller 的 Prolegomena，页 337）。有可能的是，"盆"在得墨特尔祭拜仪式中具有（象征性的）谷物筛选功能，由此进而——经过神话上的转义——用以表示灵魂的净化（Seelenreinigung

---

① 参见 W.H.Roscher，Ausführliches Lexikon der griechcschen und römischen Mythologie（《古希腊－罗马神话详解词典》，Hildesheim【重印】1965，卷 II）中的 Iacchos 条目。

＝洗礼）；或者也有可能，在庆典游行队伍中，这“盆”被用作伊阿克科斯的摇篮——作为“伊阿克科斯的神秘摇篮”（als mystica vannus Iacchi；参见维吉尔，Georg.I，行 166）——一同带往目的地。更重要的是，倘如酒神叫做力克尼特斯（Liknitäs），就有这样一种可能：由于这一称谓，这两位神可以彼此等同。因为，用于安放作为圣婴伊阿克科斯的那个神秘的筛选种子的盆具，在此意义上也可被称为他的摇篮（Wiege）——我们知道，厄洛西斯的献祭者们脱下衣衫作为圣婴的襁褓，而《路加福音》中的圣婴显然不是放在“盆”里（líknon），而是放在马槽（phátnä）里的（参见《路加福音》2：7；13：16）。谢林说：

> 假如你们要问我，为什么偏偏将“盆”选作摇篮，那我得老实说，其实我也不知道这个问题的答案，我只知道：人们也许想借此将伊阿克科斯称为和平之王，毕竟，“盆”是一种能象征和平行为的东西；同时，也表明伊阿克科斯的出生尚不引人注目，他尚未以他将担当的那个角色出现。通过一种显得奇妙的预示，人们会觉得，这个“盆”就是后来——在一次更高级且神圣得多的诞生过程中——作为马槽的那样东西。（《谢林集》＝SW，II，3，页 518）

可以认为，作为圣婴的降生，狄奥尼索斯或许就仅仅是那个救世主开显的、启明性的诞生之神秘的、秘教式预演（die mystische esoterische－Vorwegnahme der exoterischen，der offenbaren Geburt des Heilandes）——这救世主的称谓就是狄奥尼索斯，作为“拯救者”（Sotär），他本身就已经具备这种属性。这种理解方式也适于用来解释荷尔德林在《面包和酒》（参见行 155）中让“至高无上者之子，塞利尔（Syrier）”挥舞的那支火炬。在厄洛西斯人那里，为至高无上者秉执火炬者（Fackelträger des Höchsten），本来是位居第二的祭师（即 δαδοῦχος）。但是，火炬通常是狄奥尼索斯本身的标志——在索福克勒斯的《安提戈涅》中，叫做 pýrphors（行 139），在阿里斯托芬的《蛙》（Fröschen）中叫做 kathaptós en peúkäsi（行 1212；亦参《酒神的伴侣》，行 139 以及《俄狄甫斯王》，行 215 以

下)。在 Dadophorios 月（即 11/12 月），庆祝活动在基泰隆或者帕纳索斯山上开始，并且得名于照亮山颠的火炬之光。在 Elaphebolin 月（即 3 月），雅典要举行祭拜厄洛西斯的狄奥尼索斯（Dionysos Eleuthereus）的大型狄奥尼西庆典（Dionysien），其间也有火炬游行队伍。同样，火炬游行和火的净化在厄洛西斯的秘密宗教仪式中也有重要意义——“阿提卡人所画的伊阿克科斯也手持火炬”（参阅 Creuzer 前揭书 IV，页 92；谢林前揭书，页 489；Roscher 前揭书，5-6 词条栏）。阿里斯托芬在《蛙》一剧中写道：朝着厄洛西斯方向行进（往往伴随着具有诱人魅力的、撕裂衣衫的狂舞，参见行 403 以下）的合唱歌队高唱：

> 奋力向前！手舞火焰
> 伊阿克科斯，噢，伊阿克科斯
> 他来了，神圣之夜的光辉星辰。(行 340-342)

古典学家尼尔逊（Nilsson）注疏说：

> 走向厄洛西斯的欢快游行队列，手执火把载歌载舞，赋予神以光耀的色彩，阿里斯托芬戏剧中的合唱队就是在这种光耀中欢庆神的到来（参见《蛙》，行 324 以下）。此时的伊阿克科斯显然等同于挥舞火炬、喜欢舞蹈的狄奥尼索斯。索福克勒斯已经将伊阿克科斯跟狄奥尼索斯相提并论——这也得益于伊阿克科斯-巴克科斯（Iakchos-Bakchos）在名称上的相似性，从而，狄奥尼索斯就与厄洛西斯的秘密宗教仪式发生了联系。(Nilsson，《古希腊宗教史》，前揭，卷一，页 629)

对于我们的解释工作，尼尔逊的提示十分重要，尤其当我们知道，荷尔德林熟悉索福克勒斯的那段文字。在《安提戈涅》中，索福克勒斯写道：

> 噢你，那啜饮火焰之星辰的领舞者，彻夜歌声的指挥者啊，出自宙斯的孩子，我的主啊，快带着提伊亚

(Thyiai)，你的伴侣，一起出现呀，她们总是在你面前，在你伊阿克科斯，快乐的赐与者面前，通宵发狂，载歌载舞。(行 1146－1154，罗念生译文，据德译略有改动)

荷尔德林将 τόν ταμίαν ʹΙακχον——按语源学——翻译为："你，(……)，欢呼的主人"（参见《全集》，卷五，页 254，行 1202）。这一用语让人想起《面包和酒》中那种"随时都快乐"的性格。另外，这处文字的希腊语原文已经值得注意，注疏者（Scholiast）指出，此处谈到的特征，按秘密宗教的术语，亦即 παῖ，Διὸς γένεθλον 本应属于巴克科斯，即 κατὰ τινὰ μυστικὸν λόγον，而非伊阿克科斯。克罗伊采在其《狄奥尼索斯》中（页 276）援引过这一用语，并补充说：没有任何学识较浅的人能够知道，索福克勒斯究竟从哪些冷僻的狄奥尼索斯神话中汲取了多少东西。

此外，在第 5 幕开场，忒拜的长老们的合唱歌词也是以下这个经过检验的假设的主要证据：荷尔德林——正如谢林后来所言——把那个"正在到来的神"与在厄洛西斯从得墨特尔"怀里"（Δηῷ）诞生的伊阿克科斯等同，正如上文所引合唱歌词的前几行诗句——荷尔德林的译文如下：

(……) 因为你也
在怀中，在艾勒维斯（Elevsis）怀中。
而此处，欢乐之神，
在巴克科斯的诞生之城，
你住在忒拜，在伊斯门诺的冰凉溪畔（前揭，行 1166－1170）

不仅在这段文字里，而且在另一处对于荷尔德林的《面包和酒》至少同样重要的文字中——欧里庇得斯的《酒神的伴侣》中，狄奥尼索斯也因"欢呼"一词（即 ἰαχή）面被作者与伊阿克科斯等同。牧人们的叙述中提到的，则是被解缚的梅纳德女祭师们（Mänadeschar），她们在那个业已确定的时刻把泰索斯（Thyrsos）抬起来，"大家异口同声呼喊伊阿科斯，宙斯之子布诺米奥斯

(Bromios)"。Hederich 在其《神话学辞典》里，仅仅把伊阿克科斯(Iakchos) 这一条目解释为"欢呼－喧嚣的"酒神。

现在，我们再回过头来看火炬的属性，它对上述两种崇拜仪式和两位神都十分重要。在厄洛西斯，圣婴（τοῦ ἱεροῦ κοῦρου）从母亲"怀里"诞生这一事件——"圣诞之夜的最重要的 δρώμενον（馈赠）"——是在火炬的辉映和光明中发生的。狄奥尼索斯的鬈发笼罩在"一道并未燃烧的火光中"（参阅欧里庇得斯，《酒神的伴侣》，行 757－758)。歌队向神欢呼道：

> 在巴克科斯庆典上，你乃是我们的亮，我们的光。（欧里庇得斯，《酒神的伴侣》，行 608)

毕竟，后来的耶稣基督——谢林和克罗伊采从类型学上把狄奥尼索斯或巴克科斯诠释为基督的先驱——在福音书中也常常被称为黑暗中的光明、火炬、火焰。例如，尤其是在《约翰福音》里，就有如下文字：

> 我必宣扬那差我来者的业绩，只要还是白昼。一旦黑夜来临，人将无能为力。(《约翰福音》，12：35)。
>
> 光在你们中的时间不多了，应趁着有光的时候行走，免得黑暗袭击你们。谁要在黑暗中行走，将不知去向何处。你们既然有光，就要信从这光，以便成为光明之子。(《约翰福音》12：35)
>
> 我作为光明来到这世上，好让信从我的人，不住在黑暗中。(《约翰福音》12：46)

《面包和酒》向读者提出的那个问题——"挥舞火炬的，至高无上者之子，塞利尔（Syrier)"究竟是谁，依旧悬而未决。他要么是基督，要么是狄奥尼索斯，两种指涉都可能，也同样有道理；这种同样的可能性，似乎正是该诗的本意。我得强调一下，在这里，我决不想凭借这些证据提供关于希腊秘密宗教仪式实际上的真实性的假定。我唯一要做的，就是重构一个出现于 18 和 19 世纪之交的

创造神话的想像。这一想象在克罗伊采、穆勒（K.O.Müller）和谢林那里发展得最为清晰，也很有可能对荷尔德林的《面包和酒》产生了影响。古代文化学家们普遍怀疑，厄洛西斯的崇拜仪式与尼科莱特（Liknite）的狄奥尼索斯崇拜仪式之间有什么内在联系。尼尔逊强调说，狄奥尼索斯的诞生地，根本就不在厄洛西斯区域，但（五谷丰登意义上的财富之神）普鲁托斯（Plutos）倒是有可能诞生在那里，对此，赫西俄德（Hesiod）已有提及（参见《神谱》，行969）。不仅如此，得墨特尔崇拜最初也跟被证明在雅典存在的伊阿克科斯崇拜毫无关系——尼尔逊说："这个神与那些秘密宗教仪式的内容毫不相干"（《古希腊宗教史》，卷一，页296、434）。

谈论某个神话的"原初性"或"真实性"，自然需要一些值得怀疑的前提。不妨回忆一下列维－施特劳斯（Claude Lévi－Strauss）的话，这位十分能干的学者提醒我们："神话学尚且处在咿呀学语的幼年时期，因面，只要能见到最终结论的某些端倪，它也就可以幸运地认为自己是有价值的了"（参见其《神话学》，卷一，1976，页13）。这样看来，神话学自身总部分地带有神话生成方式本身的性质：神话学本身就是拟神话的（mythomorph），也就是说，其索解本身"总是一个神话，一个假设，它种植出一种统一性，因而，神话学的索解仅仅出现在文本的背景中或文本的彼岸，在最佳情形下，它将产生于读者的精神之中"（列维－施特劳斯前揭书，页17－18）。

> 实际上，神话研究给我们提出了一个基于如下事实的方法论问题：不可能按照笛卡尔的原则来处理问题，亦即把困难拆解成了获得其答案所必要的若干部分来处理。对于神话分析而言，不存在什么真正的结论，也不存在可以在各局部工作之终端得到把握的那种隐秘的统一性。有关论题其实具有双重的无限性。如果有人相信已经把它们的头绪理清了，或者把它们分离开来了，那就得为此确定，它们还能生长到一起，作为对那些此前未曾料到的亲和性的刺激的反应。因而，神话的统一性仅仅是一种趋势性的和方案性的东西，绝不会反映出神话的一种状态或一个因素。作为虚构的现象——充满着阐释的艰难

——神话的统一性作用在于，为神话赋予一个（不稳定的）合成性的形态，同时，又要防止神话自身消解于诸多矛盾的混乱之中。因此，或许可以说，神话学是一种“曲折学”(Anaklastik)，[1] 如果我们在宽泛的、语源学的意义上来使用这一古老的术语——其定义可以通过对某些既回射又折射的光线的研究来获得。但是，有别于哲学上那种希图达到其泉源的反思，此处所说的反射，仅仅涉及那样一些仅仅具有虚焦点的光线。次序和主题的发散性是神话思维的基本特征。这可以借助对一束光线的观察角度予以说明：假定它们具有共同起源的依据，就是它们的方向和角度——也就是这样一个理想的点，在该点，那些通过神话的结构引出的光线又能重新汇聚在一起，假如它们不是发自别处或彼此平行的。（……）无需考虑如何开始或终止，神话思维决不会不折不扣地走完全部路段：总有某些事情等它去完成。无论仪式和神话，都是无穷无尽的。（列维－施特劳斯前揭书，页16－17）

一句话：对赫尔德（Herder）所说的“神话学”（Mythologie）一词的启发式运用，应不是偏离、而是继续那项已经在神话本身之中开始的阐释和重构世界的工作。大施莱格尔（August Wilhelm von Schlegel）说过：

一种神话学就是一种对自然的改造，它自身也易于接受对自己作永无止尽的诗意的改造（Kunstlehre＝《艺术学说》，第288页）。

事实上，在狄奥尼索斯崇拜仪式与得墨特尔崇拜仪式之间，某个时期一度确实发生过彼此混合的情况。这种混合揭示了此前彼此分离的两个神话的开放性。在勒莱的竞赛中（bei den lenäischen Agonen），女合唱队（der Dadûchos）的领唱者说道：kaleîte Theón，

[1] 【译按】这个语词源于希腊文，原义为“向后弯曲”，引申为诗韵学术语，指后一长元音与前一短原因换位，称为“曲折”。

聚集的人群(hypakúontes)喊道:Semeläi' Iakche plutodóta(参见阿里斯托芬,《蛙》,行479)。此处的伊阿科斯是作为塞梅勒(Semele)的儿子出现的,他同时也是财富布施者,亦即位于厄洛西斯的西洛斯·加莫斯(hierós gámos)的神之子(Plutos)。这种转换与融合,遵循着一种可以想象的逻辑:塞梅勒这位古老的特拉克-腓尼基(thrakisch-phrygisch)的地母,提供了让谷物女神和地母在厄洛西斯被人们彼此等同的机会(Nilsson 前揭书,页566)。如果人们在两个女神身上看见了古老的梅嘉拉·迈特尔(megálä Mätär),那位伟大母亲,腓尼基女神吉贝拉(Kybelä)的转世,并且进一步想起以下事实——对她的祭拜仪式的狂放程度不亚于后来的狄奥尼索斯崇拜(参见《谢林集》,SW.II/2,页351;Roscher前揭书,页1037),那么就不难推想,从一开始,狄奥尼索斯崇拜就与地母崇拜密切相关,而且在变化后的结构条件下保存了后者。也就是说,早在德尔斐和雅典的崇拜仪式被相互混淆之前,狄奥尼索斯与吉贝勒/塞梅勒/得墨特尔就已经具有直接的联系。或许可以说,在这种"混淆过程中",神话的深层结构克服其语义学上的差异,极大地得到了实现,而且,在欧里庇得斯的Bakchen中这已发生:

> 祝福(……),谁在伟大母亲之后,按照吉贝拉的法度,欢跃着崇奉泰尔索斯(Thyrsos),戴着狄奥尼索斯的常春藤花环!(行72以下,以及行998的"母亲崇拜")。

如是观之,作为神子的狄奥尼索斯婴孩(Βρόμιον παῖδα μϑεὸν ϑεοῦ,参见行84)在帕尔纳或者基泰隆山上的复活,无非就是厄洛西斯地区的谷物崇拜仪式的一个变体而已。阿提卡的一种崇拜仪式——伊卡利亚(Ikaria)崇拜,就可以被视为那类重叠;在这种崇拜仪式中,德尔斐的植物女神——局限于葡萄种植这一概念——直接与得墨特尔平起平坐,尽管后者并不直接掌管葡萄种植,而是掌管农耕:面包和酒的人格化最初就是这样相遇的。

此外,弗里吉地区(phrygisch)盛行的祭拜地母的纵欲仪式,与后来的巴克科斯崇拜仪式一样,都在一些山上进行,并且总在夜

里完成。在德尔斐，狄奥尼索斯崇拜仍然只是女人的事——在厄洛西斯也部分地如此。过去是到山上祭拜女神本人，现在被祭拜的是她的孩子：他躺在筛选种子的盆里，或者躺在摇篮里（Likinitäs）。尽管古典学家凯恩（Otto Kern，他为《古典百科全书》撰写了“伊阿克科斯”和“狄奥尼索斯”这两项词条）想要“拒绝承认狄奥尼索斯和伊阿克科斯在厄洛西斯地区的崇拜仪式中具有同一性”，还说，“神圣的圣诞之夜的那个男孩”可能不是伊阿克科斯，但他也不否认，两者以前是被相互等同的，并且，厄洛西斯的狄奥尼索斯跟德尔斐的狄奥尼索斯“具有密切联系，因为，那个神秘仪式用花瓶的疤痕（Omphalos der Mysterienvase）或许尤其清楚地表明了这一点”（参见《古典百科全书》【PW】IX卷，页618、615）。

有人认为，近代发生的那些融合，原则上是对某一最初（ursprünglich）的崇拜状况的扭曲，必须批判。倘若能与这种观点暂时保持距离，那么，或许就有可能为这样一种历史的工作——亦即对某一人群的世界和社会持续不断的解释和重新解释——揭开神话的面幕。列维－施特劳斯所谓的“神话的虚焦点的统一性”（die brennpunktlose Einheit des Mythos），在结构上不是已经处于开端，而是一直都处在那个相应的回顾性阐释点上。用谢林的话来说就是，只有：

> 当神话学意识达到了终点（Ende），或许才能够明白开端是怎么回事。在此处，在神话学意识首先感到自己获得了解放的地方，对它而言，魔法已经消失（因为，此前确实有一种魔力化状态，意识在整个过程里都置身其中），同时，命运的整个组织结构也瓦解了，在神话产生之初，仪式就处于这种命运掌控之下，对它而言，整个运动自始至终都是透明的。（SW.II/2，页595－596）

将此观念运用于狄奥尼索斯神话，我们就会明白，正如欧里庇得斯的剧作《酒神的伴侣》中的狄奥尼索斯本身所言（参见行58以下、78以下），它们是从那些母亲崇拜宗教的迷醉与放纵形式里（从那些隐含于自身的东西之中、亦即从真神的变化不定的形成过

程中）发展出来的：被“解放的神”先是作为踉踉跄跄、神志不清的神，然后作为酒神，再然后作为神秘宗教仪式的神的孩子——就这样穿越了神话的整个历程；这神当然不是克罗伊采意义上的神——他认为，整个狄奥尼索斯学说（Dionysos－Lehre）同时可以被看作神话的开端，因为，狄奥尼索斯并非已经形成的神，而是形成中的神（der werdende Gott）；由于一开始并不就已经是神，狄奥尼索斯的成神便成了其神话的全部内容。谢林解释道：

> 我的意思其实很简单：男性生殖能力就是此处正在开始的运动的原因。男性生殖能力就是希腊人将其作为狄奥尼索斯亦即——当时一直是——塞梅拉之子来认识和命名的那个神。……不是据其名字，而是据其概念，据其本质，可以认为，狄奥尼索斯跟乌拉妮娅（Urania【译按】据说为“阿芙洛狄特”的别名）一样古老，与人类走出拜星教（Zabismus【译按】今通作Sabismus）的时间一样古老。……要想充分认识整个狄奥尼索斯学说，简直不可能……，除非已经到了这一发展过程的终点……因为，对所有处于有机形成过程中的事物而言，其开端只有在最终方可揭晓……也就是说，后来者总能为此前者的含义提供佐证。（SW.II/2，页279－280）

基于这一解释学前题，尼尔逊的论断中就没有什么可以指责的东西了。自从公元前四世纪以来，有关秘教仪式的看法一变再变：问题涉及的不是对起源的歪曲，而是对一个萌芽思想的发展和探究，这种思想的一枝花朵绽放在关于作为救世主的神之子的观念中。经过长期准备，这一观念已存在于那个写入了神话学的想象中，亦即：众神终结于傍晚时分，紧随这一傍晚的，将是一个新的早晨和一个灿烂的新世界（参见埃斯库洛斯，《普洛米修斯》，行909；《谢林集》SW.II/3，页511、II/2，页614）。在这一关联中，出现了古代后期关于世界救世主即索泰尔（Sotär）的乌托邦（参见Nilsson，《古希腊宗教史》，前揭，卷二，页174以下和371以下）。在此乌托邦中，关于救世主的预言——他将重新竖立大卫（David）倒塌的王座，建立一个和平公正的王国——仅仅表达了诸多变体之

一而已。与此相关联的，是常常被人强调的古希腊时代的一神教趋势，这种趋势在据说出自俄耳甫斯（Orpheus）手笔的那些诗中，就已经出现，并且“恰好在许多地方促成了对犹太教的神及其儿子的热情接受”（Nilsson 同上书，页 551）。

“没有哪位神赶得上狄奥尼索斯伟大”，欧里庇得斯的 Bakchen 里的歌队首领早已这样说过。早在公元前 139 年，耶和华（Jahwe，又译“雅威”）这个最高的神（theòs hýpsistos）就已经被人与腓尼基的萨勃斯（Sabos）或者萨巴齐奥斯（Sabazios）以及狄奥尼索斯相等同，而且是以人们熟悉的方式相等同的——耶和华这个神被看作属于狄奥尼索斯一类的神。犹太教的安息日庆典（Sabbaths）的铺张程度，与我们想像中的禁欲相左。这种铺张，必须在基督即将诞生的时刻以极其放纵的方式开始。人们将这个神——对它而言，安息日是神圣的——等同于萨巴齐奥斯/狄奥尼索斯的观念，还可以从相应的仪式上获得依据：希腊人把犹太酒徒（Zecher）叫做 Sabbathistai，把他们的神叫做 Sabbathistäs 或者 Hypsistos。对这神——他也叫 Sabaoth——而言，安息日宴饮是神圣的，正如尼尔逊曾经描绘过的一个古代浮雕所显示的那样，这些宴饮常常以放纵的音乐、裸舞和豪饮开始。以这种方式，得墨特尔和狄奥尼索斯崇拜仪式既与基督教的晚餐、也与圣诞相同。换言之，如果从这一角度来看问题，浪漫主义的神话学依然在编织着那个永不会闭合的文本——它将古希腊神话与犹太－基督教神话融糅在一起。

（译者系四川大学文学院博士生　四川外语学院德语系讲师）

经典文本研究

柏拉图的神话

解读柏拉图《政治家》中的神话故事

[法] 布里松（Luc Brisson） 著
吴雅凌 译

来自埃利亚的陌生人（l'Étranger d'Élée）在运用了二分（la division）的辩证法之后，谈及君王和政治家的技艺（l'art royal et politique），亦即放牧人群的技艺（l'art de paître les hommes，267c）。陌生人对这样的定义并不满意。为了削弱这一定义的影响，他决定借助神话的力量。[①] 这些神话片段的援引表明，君王作为人群的带领者和养育者这一形象出现于先前已逝的时代。由此，重新寻求一个新的定义成为必然。

借助神话寻求新定义，这样做能否有效，首先取决于如下所解释的几个前提：

1. 来自埃利亚的陌生人是柏拉图的代言人；[②] 若非如此，我们将无从知晓柏拉图对于陌生人言语的取舍情况；究其根底，我们将无从知晓《政治家》在柏拉图的政治思想演变范畴里具有什么样的地位。

---

① 神话一开始，原先的辩证论述便中断了。另外，叙事结尾处（274d－e）也重新体现了神话叙事与辩证论述之间的矛盾。拿人类打个比方（272d），神话故事类似于游戏，与童年有关（268d－e）。为了防止神话丧失其影响力（271a－b），叙述者特别小心传达因素的同一（271b－c）问题。详参 Brisson（1982）。

② 根据 Roggerone（1983）的观点，在《智术师》与《政治家》中，苏格拉底代表柏拉图，陌生人则体现了青年亚里士多德的观点，那时候他仍经常光顾柏拉图学园。根据 Brumbaugh（1983）的观点，陌生人则是柏拉图所虚构的人物，其观点处于智术师派与学院之间，柏拉图以此抨击智术师们。根据 Jatakari（1990），代表柏拉图本人的却是小苏格拉底。

2. 尽管陌生人提及的那些神话要素都还保留着认识论状态,[①]我们还是应该确信它们，哪怕这样一来，从根本上受这些神话要素影响的对话本身的论证有可能遭到破坏。

3. 从此，《政治家》必须与其他诸多柏拉图对话相提并论。最根本的包括《蒂迈欧》、《克里蒂亚》、《礼法》、《理想国》、《普罗塔戈拉》，此外还有《高尔吉亚》和《斐德若》。柏拉图的政治理念正是在这些对话中得到发展，而《政治家》标志着这一发展过程中的一个根本性里程碑。

一、与传统解读相关的困难

根据传统的神话解读，两种相反的运行周期无休止地自相重复着。

在第一种情况下，造物神掌管一切，直接干预宇宙的运行，并且通过其他神祇的介人间接干预感性世界的每一部分。于是，植物、动物和人类自发地出现在大地上。工作、家庭和城邦并不存在。其他神祇向动物和人类供给一切生存所需。那时候的动物和人类出生时老朽，死去时幼稚。那时候的统治归于克洛诺斯。那时候的运行周期在我们之前，宇宙以反方向运行。

在另一种情况下，世界自生自灭。植物继续自发地生长在大地上，但需要耕耘收获，需要工作和辛劳，这也意味着此时的人类掌握了某些技术。动物和人类通过两性孕育而生，他们出生时幼稚，死去时老朽。由于食物逐渐匮乏，人类必须劳作，必须抵御某些由于缺食而变得具有攻击性的动物。由此产生了家庭和城邦。此时的统治归于宙斯，便是我们现在。

以上便是从上古时期起绝大部分解释者们对于《政治家》这一章节的理解。

然而，重新仔细阅读文本，我们将不难发现如下问题：

1. 无论如何，陌生人把自生自灭的世界归于宙斯的统治，以别于克诺洛斯治下的神性世界，这一点多少让人感到吃惊（272b－

① 参 Brisson（1982）。

d)。毕竟宙斯是神。[1] 而且，诸神如普罗米修斯、赫淮斯托斯和雅典娜，狄奥尼索斯、德墨特尔和特里托雷姆（Triptomème）都干预这个自生自灭的世界，并将各种技艺授予人类，使其得以生存(273e－274e)。另外，宙斯的统治时代作为一个无神的时代，从理性（促使各种技艺的使用和哲学的实践）的层面而言，似乎比克洛诺斯统治时代更具价值（272b)。因为，克洛诺斯统治时代的人类只是会说话、有感情的动物。简而言之，矛盾在于，在我们这个时代里，世界被彻底遗弃，神却奇迹般地存在着，并经常干预人的生活。

2. 陌生人在描述自生自灭的世界时，指出不幸只是慢慢地渗入。事实上，起初（καὶ ἀρχὰς，273b2），宇宙较好地遵循造物神的教诲，混乱只是慢慢地盛行；宇宙在进入自生自灭状态的时刻（τὸν ἐγγύτατα χρόνον），也是继续尽力地将万物往好的方向引导(273c5)。然而，当陌生人强调解释了这样的遗弃对人类生存状况的后果时，他如此说：

> 事实上，由于人类不能再依靠从前支配、放牧我们的精灵的守护，所有具攻击性的动物也变得野蛮凶猛，人类虚弱而没有防卫能力，只能被野兽蹂躏。在最初的年代（κατα τοὺς πρώτους χρόνους，274c1－2），人类没有技巧或技能。先前自发供给的食物不复再来，他们不知道如何赖以生存，因为在此之前，他们并没有遭受任何必然的窘迫。由于上述种种原因，人类面临极大的困难（274b－c)。

在传统的解读之下，此处恰恰是在自生自灭的世界里描述人类的生存条件，但如此一来，矛盾显而易见。在放任自流的初期，世界的状态还是有条不紊，人类如果适应了宇宙反向运转所导致的地震，也无甚痛苦可言。相反，如果我们假设，陌生人描述了包含人类在内的生存条件，也就是说，宙斯建立了自生自灭的宇宙之永

[1] 272b2（τόνδε δ' ὂν λόγος ἐπὶ Διός）的缓和语气对此问题丝毫无济。事实上，陌生人借此想要说明的是，宇宙的创造者按不同的运行规律署不同的名。

恒，同时也放任生存处境自行衰退，那么一切就显得合情合理。不过在这样的情况下，我们看到的将不是第二时代，而是第三时代。

3. 有关人类方面，传统解读暗含如下意思，即世代（génération）的诞生机制与时代（âge）的发展密不可分。一方面，人类自发出生于大地上，从老年时代过渡到童年时代。另一方面，人类由女人孕育所生，经历了从童年时代到老年时代的过程。不过文本内容丝毫没有证实这种假设。[①] 如果世代的诞生机制可与时代的发展分而别论，那么，始于宙斯统治时代的两性繁衍则导致产生了某种无法逾越的不对称关系。时代的反向发展只在一种情况下可能发生，即在自生自灭的世界里（270d－271c），人类如同克洛诺斯统治时代（272a）那般自发出生于大地上。然而，在宙斯的统治下（274a－b，参271a－b），人类经由两性孕育而生，从形态学层面上来看，这种反向发展已经不可能了。

4. 最后一点，陌生人在描述克洛诺斯统治时代的宇宙时如此说：

> 起初，神首先[②] 统治并管理着整个天体的运转。同样，世界的所有部分按区域被诸神分管和治理（271d）。[③]

而他在描述自生自灭的世界建立时如此说：

> 结果；所有在各自领域分享着至高无上的神灵统治的神祇

---

① 必须说明，有关时代运行的描述（ἡλικία，270d6－271a1）与世代诞生模式的描述（γένεσις，271a2－c2），两者之间的区别是明显的。

② 此处翻译以Chamber（1979）151－2为依据。Chamber用柏拉图作品中的另外两处（《帕墨尼德》127c4和《蒂迈欧》53b4）引证他的翻译。πρῶτον一词得到前面内容的解释。

③ 此句包含了诸多重要的文本问题。我的翻译根据Diès的版本：ὡς νῦν <καὶ>。Hermann最先采用这种解决办法。手抄本上是ὡς νῦν。Apelt读作ὡς ἦν；Burnet读作ὡς δ᾽αὖ；Campbell建议读作ὡσαύτως δ᾽αὖ但其版本上保留了ὡς νῦν。如果采用Diès的版本，此处说的是克洛诺斯统治时代。在当前的时代即宙斯统治时代，至高无上的神管理了整个宇宙，但精灵们不再按区域实行分管（见《克里蒂亚》109b；《礼法》IV.713c；X.908e）。某些编者将手抄本中的πάντῃ替换作πάντ᾽ ἦν，我认为这种解决方法很可行。有关上述问题，见Brague（1982）。

们，立刻觉察到发生了什么，便放开了他们所守护的世界的各个部分。(272e－273a)

最后，他在描述我们生活的这个宙斯统治的世界时如此说：

由这些技艺产生了人类赖以生活的一切装备。因为，正如我们刚刚所说，神的关怀已舍弃了人。(274d，参 274b)

简而言之，我们在此有三个时代而不是两个时代。

A）克洛诺斯的统治时代。至高无上的神管理整个天体的运行，其他神祇们也分管世界的每个区域。

B）自生自灭的时代。至高无上的神不再管理整个天体的运行，其他神祇们也放弃了他们各自分管的区域。

C）宙斯的统治时代。神重新管理整个天体的运行，其他神祇们却不再直接干预他们所分配到的区域。[①]

如果我们反过来读这一节，上述结构将显得更为明显。

让我们从结尾处看到开头。273e－274e 的内容似乎与《普罗塔戈拉》、《蒂迈欧》开篇以及《克里蒂亚》具有相似之处，这使人想到，这些章节描述的都是我们当前的世界，即宙斯的统治时代。在 273e5－8 中，事物在当前的状况与先前截然相反；[②] 造物主恰恰在这时重新管理日见混乱的宇宙，如 272d6－273e4 所述。接着，这

---

① 这种解释方法可以解决 Owen（1965）提及的一个难题，Owen 试图证明《克里蒂亚》写于《智术师》之前，因为，在前一个对话里，已经存在着神作为人类牧主的观点。事实上，我们不得不强调 271d5－6 与《克里蒂亚》109b1－2、271d6－7 与《克里蒂亚》109b6－7 这几个章节之间分别的相似关系〔参 Friedländer（1958），页 373 注 37〕。从观点的相似程度上来看，柏拉图在写后一个对话时肯定想到了前一个对话。当然，正如 Gill（1979）所言，两处讲的不是同一种牧人，他们的职能也不尽相同。在《政治家》中存在着如下关联：神之于人，正如人之于兽。《克里蒂亚》重现这一观点，但表现出如下差别：神管理人，不像人管理兽；神如舵手引导船只在海上航行，通过说服人的灵魂来引导人，而人对兽的管理却通过强硬的力量。尽管同样是神作为人的牧主这一形象，两篇对话的意图却互不相同。克里蒂亚所叙述的精灵完全适用于历史中的城邦守护神，无须假设什么宇宙循环周期，以及精灵们分管宇宙的各个部分等等。

② 此处连续和重复的观点，在 273e6 的 αὖ 和 273e7 的 αὖ πάλιν 得到了强调。

个自生自灭的世界只能以与克洛诺斯统治时代（271c3－272d6）相反的方向运行。如此一来，270b3－271c2 描述的自生自灭的世界，有可能发生在克洛诺斯统治时代以前，但也完全有可能发生在以后，因为在这两种情况下，宇宙的运行方向都一样。

类似的解读得到了三个章节的强调。在 273e4－6，我们看到：

> 故事已经讲完。至于和君王有关的问题，这个故事足以让我们狠狠打击一下先前的那个定义。①

陌生人结束了对前两个时代的描述，开始讲起我们的时代，也就是宙斯的统治时代，寻求君王的新定义与此紧密相关。陌生人先解释了宇宙运行方向的颠倒，以及由此对当前人类在世代诞生模式和时代发展上所造成的影响与后果，接着他说：

> 我们终于谈到了问题的关键——这是我们整个讨论的目的。（274b1－2）

他解释了次要的神祇们不再像从前那样作人类的牧主。最后几句话是这样的：

> 在此，让我们为神话划上句号，并借此看看，我们在先前的讨论中定义君王和政治家时所犯的错误有多严重。（274e1－4）

也就是说，神话的教诲所针对的时代是我们当前这个时代，尽管人类始终是摹仿着大世界（macrocosme）的一个小世界（microcosme），当前的时代与前两个时代相比还是存在着很大的差别。

如果确实如此，那么，宇宙的运动方向将呈现为某种交替现

---

① 这种译法并不常见。ἀπάντων 与 ἱκανόν 相对，预示了 277a－b 对于神话篇幅过长的批评。不过尤其重要的是，ἡμῖν ἀπτομένοις 在涉及某种观点时应解释为："狠狠打击一下"（donner un rude coup à）。正如 ἅπτω 与《斐德若》86d 的关系。总之，273e5－6 中的 ἐκ τοῦ πρόσθεν 指的是 274e3－4 的 ἐν τῷ πρόσθε λόγῳ。

象，以及三个不同的阶段：克洛诺斯统治时代、自生自灭的时代、宙斯的统治时代。[1]

二、新的解读

这一新的解读基于对神话结构更细致的认识，并且促使神话各要素的位置和涵义都产生了新的演变。这一篇章的提纲如下所示：

引言（268d5　e7）
主文（268e8　274e1）
1. 神话的三大要素（268e8　269b4）
1.）阿特柔斯（Atrée）和提埃斯特斯（Thyeste，268e8　269a6）：宇宙观点
2.）克洛诺斯统治时代（269a7　b1）：政治观点
3.）土生于大地的人类（269b2－4）：人类学观点
2. 解读神话要素（269b5－274e1）
1.）原因（269b5　270b2）
a. 相关状态的描述（269c4　d3）
b. 这种状态的原因（269d4　270b2）
2.）后果（270b3　274d7）
a. 有关宇宙（270b3　c3）
b. 有关人类（270c4　271c2）
a.）克洛诺斯统治时代（271c3　272d6）
b.）自生自灭的时代（272d6　273e4）
c.）宙斯的统治时代（273e4　274e1）
结尾（274e1－4）

这一篇章结构紧凑，陌生人的论证非常严谨。

[1] 此处的解读方法见 Brisson（1974），页 478－496。持同一观点的包括之前的 Lovejoy Boas（1935），页 156－159，以及之后的 Dillens（1985）。另外，Herter（1975）似乎提出了类似的看法。Vidal－Naquet（1975）对我的解读方法做出了合理的评论。

1.1. 神话的三个要素

《政治家》的神话体现了与《蒂迈欧》开篇（22c－d）相同的的需求。在《蒂迈欧》中，埃及祭师建议对法俄同（Phaéthon）神话作出天文学层面的解释，也就是说，对传统神话作出宇宙论层面的解释。

陌生人一开始就提到神话的三个要素，以此证明把君王和政治家的技艺定义为放牧人群的技艺并不属于我们这个时代，而是先前的某个时代。

（1）阿特柔斯和提埃斯特斯的争端（268e　269a）。由此引出了一种天体反向运行的见解，[①] 在 270c－d 和 273e 所描述的两个颠倒状态中得到体现。

（2）克洛诺斯的统治时代（269a），有点类似于黄金时代，[②] 271c－272d 作出了描述。

（3）土生于大地的人类（269b），这一现象在 270d－271c 和 271e－272a 得到描述，[③] 这一段描述如按我的解读方法来看，既适

---

① 米耳提罗斯（Myrtile）为帕罗斯（Pélops）所杀。赫耳墨斯为了替其子复仇，决定惩罚帕罗佩斯（Pélopides）的族人（《克里蒂亚》395c－d）。于是，在阿特柔斯的羊群里诞生了一只金毛羊羔。帕罗斯死后，阿特柔斯为了证明自己的王位继承权，展示这一奇迹，作为神祇偏爱他的征兆。但提埃斯特斯成功地从阿特柔斯的妻子处得到了金毛羊羔。宙斯为了支持阿特柔斯的权利，使太阳和昴星团（les Pléiade）从落下的地方升起。见欧里庇得斯《俄瑞斯特斯》（Oreste），734 行。这与希罗多德（Hérodote）声称从埃及祭师口中听到的有些相似：

> 他们说，先前太阳四次变换处所，有两次从它现在升起的地方落下。在埃及却丝毫没有发生任何变化，无论是土地和河流给予人类的，还是疾病的流动状态、死亡的条件。

我们注意到，埃及祭师强调埃及并没有遭受天文颠覆的厄运，这与《蒂迈欧》（22b－23a）相似。

② 柏拉图可能是在影射赫西俄德的《工作与时日》111－122 行。

③ 柏拉图作品另与 γηγενεῖς 相关的包括《会饮》190b（最初的人包括男女合体的第三性）；《墨涅克塞诺斯》237b（雅典人的原地生成，参《蒂迈欧》23e 及《克里蒂亚》109c）；《理想国》卷 3，414d　e（原地生成之说是为了确保统一，人类起源神话只是贵族的谎言）；《智术师》248c（从地上生出的是巨人、是追求物质享受者，他们暴烈而寿命有限）。

用于自生自灭的时代，也适用于克洛诺斯的统治时代。[①] 由此，宙斯统治时代和前两个时代之间的不同世代诞生模式，导致产生了某种不对称关系，这使宙斯统治时代明确对立于前两个时代。

在这三个神话要素的协调下，我们可以在宇宙学、人类学和政治学之间建立某种关联。为了削弱某种政治观念的权威性，我们将追溯到宇宙的起源和建立，世代的诞生模式、时代的发展以及人类的生存方式与此直接相关。这三个领域之间关系的有效性，正是陌生人所能接受的最为根本的前提条件。

1.2. 本文所建议的解释

陌生人想要确定导致所有这些现象（269b－c）的“状态”(l'état)。[②] 这一状态在衰败（pâtir）的模式上，解释了宇宙的存在及其性质；这一状态取决于宇宙的构成，亦即宇宙的制造（fabrication）。由此，回归宇宙起源论成为必然。

1.2.1. 原因：宇宙的构成

在这一点上，《蒂迈欧》的内容最为根本，陌生人在提及最初的世界（κατ' ἀρχάς，269d2）时似乎就是参照了《蒂迈欧》。[③]

——在《蒂迈欧》中，不同的人给了宇宙不同的名称：πᾶν【整全】(269c4,270b7,270d3,272e3－4)；οὐρανός【天】(269d7,270c1,273e1)；κόσμος【宇宙】(269e8，271d5，273a1，273e6，274a4，274d6)。

——宇宙是某种肉体的事实（une réalité corporelle），遵循变化和运动的原则，不是某种心智的事实（une réalité intelligible），永远同一，完全不变（269d－e，参 285d　286a）。

---

① 此处的论点以陌生人的话为根据（271c－d）。

② 我把 παθος 和 παθημα 解释为“状态”。对柏拉图而言，某物的 δυναμις【能力】体现了该物的本质（φυσις）和存在（ουσια）。这样的“能力”通过两种方式得到体现。首先，这是某种能动性（ἔργον）、行为运动的原则，与定义该物的 ποιεῖν，δρᾶν 有关；另外，这也是某种状态（παθος）、被动和抵抗（πασχειν）的原则，与定义呈现该物的方法有关。基于文体多样化的考虑，πάθος 有可能为 πάθημα 替代。

③ 与 Mohr（1978）250－252 不同的是，我使用这个用语，不是为了坚持或反对有关《蒂迈欧》中创世的文学解读。在这一点上，我们甚至可借用 273c 来论证这样的文学解读。问题本身颇为有趣，但与我们此处的观点不甚相符。

——宇宙是感性的，因而是一种存在，是被造而成的，也就是说，宇宙通过神的管理而显得井井有条。此处的神与《蒂迈欧》中一样具有相同的名称：θεός【神】（269c5，269e9，参 272e7）；Δημιουργός【德缪哥】（270a5，273b1）；Πατήρ【父】（273b2）。神的行为与《蒂迈欧》中造物主的行为相互呼应：他统一（συνθέντος，273b7）[①]、整理（κατακοσμούμενος，273a7，参 273d－e）、创造谐和的整体（συναρμόσαντος，269d1）、孕育（γεννήσαντος，269d9）。

——如此构筑的宇宙来自于某种混乱的原始本质，应由造物主引导进入秩序（273b2－c2）。这个世界的所有不幸和不义都来自于这种原始本质，而所有好和善则来自造物主（273b－c）。这也解释了威胁宇宙的分解危机（273d－e）。

——宇宙具有一个形体（269d）。根据下文所说，宇宙应如《蒂迈欧》所示，呈现为某种行星的形态。宇宙天生便具有智慧（269d），以及用以承载智慧的灵魂（269e）。因此，宇宙是一个存在的生灵，遵循具有智慧的生灵所特有（αὐτόματον，269c7）的运行周期并自行消亡（269d－e，参《蒂迈欧》34a1－5），如《礼法》卷 10 所述（X.894c－d）。[②]

——在《政治家》中，行将毁灭的宇宙在最后一刻为神所挽救（273d－e），这与《蒂迈欧》阐述的观点相呼应。尽管宇宙既已生成便有可能毁灭（38b），其毁灭的唯一原因却不可能是造物主的善意（41a）。我们甚至可以提问，《蒂迈欧》52d－53b 所说的“必然”是否指代了造物主重新管理曾经放任自流的世界？在这种假设下，存在于宇宙的灵魂之中的双重运动（《蒂迈欧》36c－d），即同一（Même）运动和不同（Autre）运动，无须过分强制万物，可被解释为感性世界运行方向的交替现象的征兆。我们必须承认，这样的假设在《蒂迈欧》中不曾存在。

另外，陌生人在神话中描述的宇宙形象，与《蒂迈欧》的宇宙典型形象还是有些差别。《政治家》的感性世界，与其说类似于

---

① 造物神也许得到了其他神祇的帮助（271b6，274a3－4）。

② 有关这一问题，参 Skemp（1942）。

《蒂迈欧》的存在整体，不如说更类似于人类存在。在这个感性世界里，理性（φρόνησις，269d1）和某种与肉体有关的倾向（ἐπιθυμία，272e6）对立。因此，宇宙既然被放任自流，可能便忘了造物主的教诲（273a7）。另外，自从这个世界被造物主遗弃后，混乱和骚动愈来愈盛行（273a1－7），对此的叙述与《蒂迈欧》（43a－44b）在叙述孩童的灵肉结合引起的混乱时使用的命题一致。

简而言之，《政治家》的神话与《蒂迈欧》有着多重真实的关联，至于两者的区别则显得罕见而相对化。

1.2.2. 后果

宇宙遵循变化规律。不过，由于宇宙具有理性的灵魂，归属心智，这样的变化必须是尽可能地最小化。① 比如在运转② 方向上的颠倒③（269d）。

陌生人提出了四种假设，用以解释宇宙的周期式反转，这样的颠倒带给人类巨大的影响，人类的世代模式和时代发展都随之颠倒了。这样的颠倒要求不只一种理由的解释（理由或者是宇宙的灵魂或者是宇宙的创造者），因为，无论是宇宙运转的原则、即灵魂（《礼法》X.896d10 e2），还是创造宇宙的神，都不可能造成这样一种相反运行方向的交替现象（269e）。因此，用两种不同的理由来解释是必不可少的。但必须是什么样的理由呢？宇宙运转与反转

---

① Παράλλαξις 这一用语还出现在《蒂迈欧》22d1，埃及祭师建议对法俄同（Phaéthon）神话作出天文学层面的解释。该用语指代某种天文现象，有规律地间隔出现，并存在于万物的正常发展过程，尽管它往往造成了地上的灾难。另外，同根动词 παραλλάττειν 也只在柏拉图作品中出现过一次：《理想国》VII.530b3。陌生人在此处要说的似乎是：由于宇宙围绕着某一轴线自转，衰退运动显然代表了最小化的一种运动，因为，只是运转的方向发生了变化，而其他关系尚存。

② Τροπαί一词原指天体在运转路线中的变换。如是太阳，便是我们所谓的“二至点”，也就是说，太阳在两个至点内运行。不过，二至点在不同季节里造成的变化不能与整个宇宙的颠覆同日而语。《蒂迈欧》39d7－8：τῶν ἄστρων ὅσα δι' οὐρανοῦ πορευόμενα ἔσχεν τροπάς。此处的用语指代了反转所造成的万物状况。

③ ἀνακύκλησις 在柏拉图作品中只出现这么一次。相关动词则出现在《蒂迈欧》37a5：αὐτή τε ἀνακυκλουμένη πρὸς αὑτήν。ανακυκλουμενη 指“周期运行”，通过 πρὸς αὑτήν 得到明确。

不可能用两个想法不同的神的干预来解释（270a1），[①] 因为在柏拉图的理念里，诸神皆善（参《理想国》卷2－3），而与好的创造神相对的，却只能是一个恶神。宇宙的这种运转现象可以这么解释：要么是宇宙放任自己的特有冲动，要么是神引导宇宙的运转，摒弃其特有冲动，从而造成了反转现象。

2.2.2.1. 反转的机制

我们可以将这样的反转现象以机制（mécanique）的形式来表现，也就是柏拉图所说的浑仪（《蒂迈欧》40d2－3；《理想国》IV，436d，e；《礼法》X.898a，b），即某种表现天体运行状况的均衡仪器。另外，浑仪以轴为基准，以线为协调，悬于挂钩之上，恰恰证实了大地神话（le mythe d'Er）。[②]

仪器的运行状况很好地体现了宇宙运转的交替现象。神将运行中的仪器放在手上，就像《理想国》莫尔人（les Moires）所做的那样（卷10，617c）。仪器旋转着，线也随之绞起来；当神不顾手上之物时，绞起的线又松开。在混乱的刹那，两种力量相互矛盾（272e 273a）、相互均衡，仪器有一刻停止了运转，接着又重新开始运转，方向和先前的正好相反。宇宙这时主宰着自己的运转（274a），在相反的方向逐渐消亡（269c），不过，这个过程的持续时间很长，因为，行星在完全均衡的状态下有一个细致的底座（270a），能够最大限制地减少摩擦力的产生。[③]

正如所有的比较一样，这样的理论不可能完美地、而只能局部地得到实践。[④] 事实上，感性世界有灵魂，因而 σύμφυτος ἐπιθυμία（272e6）这一表达并不可能指代某种纯机制的力量。宇宙的反转还

---

① 此处也许是影射琐罗亚斯德教（或拜火教，zotoastrienne）和迦勒底教（chaldéenne），持此观点的有 Koster（1951）。更有可能的是，这是对安佩多克勒（Empédocle）和宇宙循环观点的批判，用以强调作者自己的宇宙论，参 O'Brien（1969）。

② Schuhl（1930）。

③ Schuhl（1932）。

④ 有关这一点，见 Diès（1935）xxxi，Herter（1958），Robinson（1967）64 注 26 等对 Schuhl 观点的批评。

必须用世界的灵魂在肉体影响下的活动来解释。[1]

2.2.2.2. 航海的比较

这么说来，神始终没有完全放弃宇宙。为了证明这一点，我们可以采用海上的一个比喻，将宇宙比作一艘船。当神直接干预时，他便作了船的舵手；[2] 当他想退开时，便在一旁了望，[3] 而且随时可预见危险（272e，273d）。简言之，即使神不直接干预，也在了望中。神从未离开宇宙这艘大船。甚至当宇宙被放任自流时，《礼法》卷10（899d—905d）的阐述也解释了神的守护始终存在，只不过被局限在最小范围里。

1.2.3. 三个时代

在此基础上，陌生人叙述了宇宙的一个“历史”，人类往往摹仿宇宙的这个历史：

> 我们始终摹仿宇宙，追随宇宙。这样一来，现在我们以这种方式生存和繁衍，而先前我们以另一种方式生存和繁衍。（274d－e，参273e—274a，270c－d）

在此前提下，人类学可与宇宙论相关联，政治学可与人类学相关联。

---

① 还有一个问题：这些循环周期的持续时间有多长？《蒂迈欧》39d说的是一个“大年”（une grande anéee），也许是一万年。参《斐德若》248e（另参256e－257a）和《蒂迈欧－23d—e。那么，我们就是在某个循环周期的尾声。不过类似的推断都是在假设之上所做的假设。Adam（1897）曾经尝试着在《政治家》的循环神话与《理想国》第8书之间建立某种协调关系。

② 希腊原文 πηδαλίων οἴακος（272e4）使用了航海方面的术语。当时船上的舵有两个，所以 πηδαλίων 用复数。οἴαξ 指代舵手所掌的那一边的舵［参Casson（1973）］。舵在船后身，由舵手掌管，舵手便是船上所有人员的头领（普鲁塔克）。

③ 希腊原文 εἰς τὴν αὑτοῦ περιωπὴν ἀπέστη, τὸν δὲ δὴ κόσμον πάλιν ἀνέστρεφεν εἱμαρμένη τε καὶ σύμφυτος ἐπιθυμία（272e5－6）。我认为 εἱμαρμένη 是形容词，与 σύμφυτος 配，形容 ἐπιθυμία。对此我做过长注（Brisson，1974，484—7注9）。另外，περιωπήν 在柏拉图作品中只出现了这么一次。从词源上来看，该词指代某个视野较好的位置。比如，在航海的上下文背景中（《伊利亚特》卷14.8，卷23.451；《奥德赛》卷10.146），往往用来引出系列景象。当时的了望台处于船的前身。有关技术方面的细节见Casson（1973）。此处也许是影射《蒂迈欧》42e，参见亚利山大的Clément（Protreptique VI.68，3）。另外，舵手在不掌舵时，往往会在了望台上视察船的行驶状况。

2.2.3.1. 克洛诺斯统治时代（271c3－272d6）

克洛诺斯管理整个宇宙的运行。当然，宇宙的每个部分都分配给特别的神祇来管理(271d－e)。动物和人类并非孕育产生，而是像植物一样自发地出生于大地。人类的存在遵循正常的循环周期，从童年时代向老年时代发展。此时既没有女人孩童，也没有家庭。[①] 所有的食物和生存需求都自发地以植物形式生长在大地上。[②] 动物并不野蛮凶狠，因为它们无须争夺食物。动物与人和平相处。由于上述原因，加上精灵们的守护，人类无须工作，无须建立城邦。在这样的情况下，一切技艺或技术都毫无用途。人类利用闲暇时间来互相沟通，也同动物们交流。不过，他们仅限于叙述神话故事，没有能力讨论哲学问题。

这一时代的人类成群生活，神放牧、带领着他们。[③] 人类无须考虑他们的肉体存在，因此丝毫不用他们灵魂中的理性部分，也就是说，由神话引导的感情完全取代了理智。[④] 人类和可交流的动物之间并没有太大差别。陌生人没有对这个时代作出太高评价，尽管神管理着这一时代的世界，一切存在都呈现出完美状态，只有某个不明时间概念有可能为其划上句号。

克洛诺斯统治时代在《礼法》卷 3（713a－714b）得到较为积极的简短再现，[⑤] 另外在《高尔吉亚》结尾处（523a－e），苏格拉

① 这一时代不存在家庭，和《理想国》的守护者没有家庭纯属两回事。Gill(1979)对此做了充分论述。

② 此处有关植物的观点与《蒂迈欧》77c 和 80d－e 相呼应。

③ 我们因此理解了人类为什么被说成“克洛诺斯的婴儿”（τρόφιμοι τοῦ Κρόνου，271e－272b）。这一用语不无轻视之意。对这个时代的人类而言，他们唯一的肉体需求得到了神的满足，他们的精神则只由神话来支持。

④ 参 Brisson（1982）章 7。

⑤ 《礼法》的相关章节重现了《政治家》的某些要素，不过以较为积极的观点来评价克洛诺斯统治时代的生活。在克洛诺斯统治时代，人类的生活幸福，无须工作。他们并不管理城邦（这时他们已有城邦），而是交给精灵们来管理。柏拉图没有说明是什么原因致使神不再守护人类，只是做出了如下结论：任何城邦，如果是由凡人而非神祇来管理，便无法逃脱不幸下场。由此，人类必须用尽一切办法，从公共生活到私人生活都摹仿克洛诺斯时代的生活样式；人类遵循自身所具有的神的特质，并且只把超越一切激情的理智决策称作礼法。如 Diès 在其引言（xxxvi）中所述，造物主放在凡人肉体最高处、代表理性的精灵（《蒂迈欧》90a）与克洛诺斯安排在城邦最高统治位置的精灵属于同类。由此，在理性（νοῦς）、礼法（νόμος）和神（θεός）之间存在着非常明显的关联。另一种论述方式见 Tulli（1990）。

底至少批评了这个时代的一个观点。[①]

2.2.3.2. 自治时代的宇宙

这一部分叙述在《政治家》272d—273e。

至高无上的神以及分管的神都离开了自己的职位（272e—273a）。宇宙自行管理自己，并且管理置身其中的一切（273a－b），因为，宇宙具有自治运行的原则。宇宙的运转方向颠倒了（272e—273a，270c－d）。所有生灵（包括人类）的世代循环方向也发生了逆转，先前的生灵自发出生于大地，现在则通过两性繁殖得以延续（271a－c）。同时，出现了返老还童现象（273c－d）。宇宙忘了神的教诲，这在宇宙的心智方面没有什么好奇怪的。

宇宙试图保持原先的状态，但没有成功。一切由最好变成最坏，无可逆转。为了阻止感性世界的最终毁灭，造物神必须重新干预。

2.2.3.3. 宙斯统治时代

神重新作了舵手，在永恒状态中重建宇宙。

宇宙的运转方向再一次被改变（273e）。克洛诺斯时代的严谨状态重新出现。宙斯管理着整个宇宙，不过其他的神不再分管宇宙的各个部分（274b）。由此产生了新的世界秩序。在这一秩序里，自发原生的现象彻底消失了，生灵通过两性孕育得以繁衍（274a）。人类重新遵循正常的时代发展，从童年时代一直经历到老年时代。由于生存的需要，某些动物变得野蛮凶狠（274b－c）。因此，神必须授予人类一些技艺，使其能够获得食物并自我保护。宇宙的运转与时代的循环周期又回到了原先的状态，只是人类摹仿了宇宙的自治状态而自行繁衍。从此，技艺和技术变得特别有用。

简而言之，我们的世界并非无神的世界。神会来干预这个世界，只是不再如克洛诺斯时代那般，精灵们放牧着人群。某些神授予人类技艺和技术，其中包括政治的技艺。

2.2.3.4. 转变

三个运行周期的间隔以两次转变为过渡，其中造成的巨大破坏

---

① 在宙斯的统治下，人类在知道自己行将死亡之前得到审判。这将导致某些方面的反常。

给人类带来伤害。第一次转变处于克洛诺斯统治时代和自治时代之间（269c－d），第二次转变则在自治时代和宙斯统治时代之间（273e）。

两次转变以同样的方式产生。首先，在两个方向相反的力量达成均衡的那一刻，宇宙运转和时代发展突然中断；接着，宇宙在一定的持续时间里沿着与先前相反的方向运转。

2.3. *历史和结构*

类似的解读要求结构（此处表现为循环的交替现象）和历史[①]（此处表现为不同统治时代的连接）并重。对神话思想而言，所有的谱系叙述同时也是对结构的阐释。何况，为了解释某种结构，唯一的方法似乎只能是在谱系叙事的形式下展开。

这便是 Jean－Pierre Vernant 在分析赫西俄德的人类起源神话（《工作与时日》106－201 行）时的观点。[②] 解释者们都同意，陌生人所叙述的神话，与赫西俄德的人类起源神话具有相同的结构。在赫西俄德的叙事中，存在着正义（la justice）与无度（la démesure）这一对结构上的矛盾，并通过三个层面得到阐述。这三个层面与 Georges Dumézil 的印欧理论三职能体系正相呼应。[③]

在《政治家》的神话中，正义的统治与受神管理的世界相关，无度的统治则与放任自流的世界相关。这么说来，无论《政治家》这部对话中的神话部分，还是其剩余内容，都与印欧理论无甚干系。我们找不到任何叙述来指代国王职能、战争职能亦或生产者职能。陌生人只需使用两个相反的宇宙运行周期就能说明问题，没有

---

① 有关这个问题，参 Vidal－Naquet（1960）。另见 Dombrowski（1981）。Gaiser（1961）也提出了另一种研究方向，但在未说明的理论背景以外实施这种研究似乎有些困难。

② Vernant（1960）的文章对 Goldschmidt（1950）展开论战，并且得到了 Defradas（1965）的助战。Vernant（1965）对后者作了回复。

③ 参见如下提纲：

正义	无度	职能
黄金时代	白银时代	国王
英雄	青铜时代	战士
黑铁时代 1	黑铁时代 2	劳动者

必要说出在此之前已经发生了多少回类似的交替现象。

同样，处于当前的两性繁衍的宙斯统治时代，[1] 和赫西俄德神话中的黑铁时代一样，都体现了某种重大的模棱两可（ambiguïté），这样的模棱两可表现为各种矛盾双方的共存：男和女、生和死、青年和老年、富足和苦难、幸和不幸，其中最重要的是，一切的善都有其反面恶来对比。不过，在赫西俄德笔下，与这个正义和无度（象征着诗人置身其间的黑铁时代）相混的世界对比的，是一个更为悲惨的人类世界，即无度最终将完全占上风，混乱和不幸将取代纯净的状态。[2] 同样，按我的解读思路来看，陌生人必须在我们当前的世界之后重新设想一个放任自流、重陷混乱的世界，直到造物神再次干预、扭转乾坤。

简言之，时间的发展遵循了某种二律背反系统的辨证关系，这样的发展过程不可逆转，但不是单纯的重复，而是包含了许多不同阶段。陌生人对此没有作出说明。本文提出的解读方法的难点，恰恰在于非坚持这样的双重观点不可。

《政治家》中的神话否决了二律背反的两种观点：在由神统治的世界和放任自流的世界之外存在着第三种世界，即神性和偶然共存的世界。正如在《蒂迈欧》中一样，理性试图战胜必然性，但却不可能完全做到。

2.3.1. 由神管理的本质

在克洛诺斯统治时代，克洛诺斯在另外一些神祇的协助下，管理着宇宙的一切事务：

> 起初，神首先统治并管理（ἐπιμελούμενος）着整个天体的运转。同样，世界的所有部分按区域被诸神所分管和治理。（271d3－6）

政治权力在人间替代了直接管理宇宙运行的神的行为，这样的

① 必须坚持这样一个细节，即黄金、白银、青铜时代的人类，以及英雄都自发原生于大地上，而黑铁时代的人类与之相反，采用两性繁衍的方式。

② 《工作与时日》181－182行。在黑铁时代里，初生的婴孩鬓发斑白、子不肖父。

观点似乎从属于某种毕达哥拉斯学说，后者很有可能受到荷马的启示，因为，荷马曾把阿伽门农说成“人群的牧主”。[①] 另外，《政治家》的主要对话人是来自埃利亚（Élée）的陌生人，须知埃利亚是帕默尼德（Parménide）的故乡，帕默尼德恰恰是毕达哥拉斯学说的强烈反对者。[②] 我们的推测似乎进一步得到了证实。

2.3.2. 交付偶然的本质

一旦神放弃了自己对世界的管理，那些协助他的神祗也随之行事（272e 273a）。一切都反向而行，但先前的原则还保留着，因为，宇宙在一开始还尝试着摹仿造物神（273a－b）。起初一切都还不算太糟，但慢慢地混乱日益盛行，甚至宇宙自身的存在都受到了威胁。

此处对于宇宙和人类（与宇宙相连）的解释，可能与《礼法》卷 10（888d－890b）的无神论学说有关。这种学说的阐述分为四个阶段。

> 首先（888e），万物中有一部分来源于自然，一部分来源于偶然，还有一部分来源于技术。
>
> 其次（889a），来自自然和偶然的原始创造都是大而美的；技艺和技术利用原始创造来制造小而非自然的事物。
>
> 再次（889b－e），由自然和偶然产生了四元素。由自然、偶然和四元素产生了地、日、月、星、天（及天上的一切）、季节、动物、植物，甚而技术。由技术产生了所有缺乏价值的事物：绘画、音乐、各种辅助技艺，甚而立法。由技术和自然产生了某些具有一定价值的事物：医学、农业、体操，甚而政治，尽管其立法状态来源于技术。
>
> 最后（889e 890a）引出这一学说的最高理论：神（或某

---

① 在荷马史诗中，用来形容阿伽门农的用语 ποιμένα λαῶν 出现在《伊利亚特》II.243 及其他十来处地方，《奥德赛》卷 4.532 及其他十来处地方。

② 有关这一点，参 Campbell（1867）XXIV－XXVII 和 Skemp（1952）60－65。Skemp 认为，此处还有攻击色诺芬理论、甚而苏格拉底理论（色诺芬《希耶罗》VII-I.2.14，I.1.1－3；《回忆录》I.2.32，III.2，1）之意。同样观点见 Diès（1935）页 19 注 1。Vidal－Naquet（1975）页 368－370 则认为此处的攻击对象为犬儒主义者。

些礼法）本身也是技术的产物，正义与福祉则大部分来自于立法。

以上便是无神论最为理性的表白。在一个放任自流的世界里，这样来源于机械主义（mécaniste）解释的学说是唯一可能存在的学说。在伦理道德层面，这种学说最终只能导致非道德主义（l'immoralisme）。自然科学家们和智术师们常常涉足这一学说。[①] 至少，按陌生人的想法，与这一学说相关连的世界总受到分解（la dissociation）的威胁，这样的事实导致了某种内在持续的理性批评。

2.3.3. 技艺（特别是政治技艺）的必然性

当混乱严重威胁着宇宙时，神重新掌起了舵。宇宙的运行方向再次转换，人类的时代发展顺序也随着改变了。这就是说，从此神只负责管理宇宙的整体运行情况（271d4）。人类必须摹仿自行运转的宇宙（271a－b），自己管理自己。因为，人类、动物和植物彻底分离了，何况，植物也不再像先前那样自发地生长在大地上。[②] 人类这时的处境与《普罗塔戈拉》中的神话（320c 322c）所描述的有些相似。[③]

人类得到自然（φύσις）的不利分配，从此，为了生存只能寄望于诸神所教授的各种农业和制造方面的技艺、技术（τέχναι），普罗米修斯带来的火种使他们能够掌握这些技艺和技术。[④] 在《普罗塔戈拉》中，火种和各种技艺由普罗米修斯盗来送给人类——在《政治家》中，这些都是神的赐赠，我们只能将此归纳为某种积极意义的评判。另外，《政治家》丝毫未提《普罗塔戈拉》所说的，宙斯把政治的技艺带来给人类，尤其政治的技艺对人类而言是一项共同的技艺，其他所有技艺则是不同的人各有专长。对此我们可以如此

① 有关《礼法》在这层意思上更为详细的分析，参 Mahieu（1963/64）。我们还想到了犬儒主义者，参 Lovejoy，Boas（1935）117－152）。

② 重读《蒂迈欧》有关植物的章节（76e 77b，77c），蒂迈欧的叙述与此处大体一致。

③ 有关这一神话的研究，见 Brisson（1975）。

④ 普罗米修斯的作用在《政治家》中明显缩小了，尤其当我们拿《普罗塔戈拉》的相关内容（321d1－3）来比较。

解释，在《政治家》中，政治的技艺与其他所有创造和农业的技艺一起得到定义，就像其他技艺那样，政治的技艺体现了某种真正的专长。

《理想国》卷2（372e－373a）和《礼法》卷3（676a 681d）[①]很有可能描述了人类为达到这种境界而奋斗的社会。

不过，对于政治的技艺，我们还得出了另一个更为重要的结论。神话叙述完毕后，陌生人自问，为什么上文从辩证论述得来的定义不可取：

> 当问及在当前的宇宙运行模式和世代诞生模式下何谓君主和“政治家”，我们援引了宇宙反向运行时的模式，回答说（君主和政治家）是守护人群的牧人，也就是说，那是神而不是人。这便是我们犯下的大错所在。(274e－275a)

这段话很难译。我认为应该逐字逐句译出 δεὸν ἀντὶ δνητοῦ和 τῆs ἐναντίαs περιόδου 这两个表达式。[②] 在宙斯统治时代之前的放任自流的世界里，人类试图模仿宙斯统治时代的精灵－牧主，自立君主和政治家为“人群的牧主”。但人类失败了，因为他们是人而非神。事实上，将政治的技艺定义为牧人的职能，便是要求在牧主与牧群之间存在着本质差别。牧羊的只能是羊，牧牛的只能是牛。这正是陌生人所要强调说明的。在宙斯的统治时代，人类不再像动物一般由神来抚养和管理，必须借助自身灵魂中真正神性的那一部分机灵（δαίμων）所制定的礼法（300a－c，δεύτεροs πλοῦs）。[③]

本文提出的解释与新柏拉图主义代表，比如普罗克洛斯（Proclus）的注释相似。不过，普罗克洛斯认为，神话仅限于将共存于我们的世界里的两种状态置于不同的时间里，从而将这两种状态分离开来，也就是说，克洛诺斯的统治与心智的统治相呼应，宙斯的

---

① 有关这一点的详细评论，见 Weil（1959）。

② 手抄本 Y 在 ἐναντίαs 之后接有 τι。

③ 这使人想起《蒂迈欧》著名的结尾部分（90a2－5）。

统治则与感性的统治相互呼应；[1] 与此相反，我坚持认为，这种交替现象必须重新放在历史中来考虑，更确切地说，应该放在某个隐含三阶段的时间背景中：

——在克洛诺斯统治时代，神管理整个世界，精灵们也关注着他们分得的部分；

——在自治时代里，整个世界都不再受神的控制，精灵们也不再关注他们所享有的管辖部分；

——在宙斯统治时代，神管理整个世界，但世界的各个部分不再由精灵们控制。[2]

---

① 这样的统治与恩佩多克勒（DK31，B17）的循环周期相关连。参《蒂迈欧》II.23－27，更为普遍的是 John Dillon 的通讯。

② 笔者在此感谢 G.R.F.Ferrari 和 Jean－Marie Flamand 对本文修改提出的建议和意见。

赫耳墨斯：柏拉图的最后审判神话

【法】马特(Jean - François Mattéi) 著
吴雅凌 译

五为和解与差异，光明与正义（Δικαιοσυνη）以及分配的公正（Νεμεσις）。

——Nicomaque de Gérase[①]
引自 Photius, Bibliothèque, 144 b 32 - 35

近年来，为了定义柏拉图的神话，解释者们或者从神话的叙述结构入手，或者考察对话的其它类型。但是，所有这些尝试无不以失败告终。无论在内容或形式的标准上，还是在给神话分门别类（至少经验式）的原则上，解释者们都无法达成一致。Perceval Frutiger 有力地指出，柏拉图的神话（故事）蕴义深远、丰富多彩，既不能局限于"某种单一的格式"（une formule unique），也不能简化为"共同的法则"（la loi commune）[②]。尽管如此，Frutiger 还是采取了某种职能标准，把柏拉图的神话（故事）分成寓意神话（les mythes allégoriques）、创生神话（les mythes génétiques）和附科学神话（les mythes parascientifiques）。不过，他既没有定义（哪怕不确切的定义）这些命题，也没有说明如此分类的哲学原则。可以问的是，附科学神话一词是否足以指代柏拉图接近科学，甚至反科学的所有观点？也就是说，该词能否帮助我们最终确认，神话思想将混

① 公元 150 年前后的希腊作家。——译注

② P.Frutiger, *Les mythe de Platon*（《柏拉图的神话》），页 178。

同于辩证思想？

另有一些较为激进的解释者，喜欢把婴儿连同洗澡水一起泼掉，他们否决倍受争议的神话定义，同时也否决了神话本身。比如，在 Marcel Détienne 看来，神话归根结底并不存在，因为，我们不可能真正区分故事、叙事、传说、箴言、寓言，以及语言的任何一种象征性创作①。Luc Brisson 则认为，Détienne 是在神话逻辑（Mythologie，或神话学）里面解决神话问题，同时又不敢提出某种“可行的定义”②，这种做法似乎已经违背了其自身的标准。神话的表现方式非常广泛，有如“一场诉讼”（une instance），或者“一个交流过程”（同上，页 12、109），在集体记忆中存储过去的消息，并以口语方式代代相传。至于柏拉图的 muthos，如果与 logos 的特性（即某种不可论述无须证实的对话）相比，只能从反面来理解。与 Couturat 的研究方案不同，Brisson 甚至打破了神话在柏拉图作品中的形象地位：无论如何，如果这位“学园”（Académie）大师对神话感兴趣，那是因为

> 他想打破神话的垄断，促使对话类型，即哲学对话得以发展。在他看来，这（比神话）具有更高的地位。（同上，页 110）

我们对于柏拉图的“哲学对话”知之甚少。相信《第七封信》以及其他至少在戏剧形式上显得莫测高深的对话，也就意味着，我们只能要么放弃阅读不可捉摸、无法分类的柏拉图神话，要么完全依靠这些神话。

类似的分类争议似乎脱离了神话本身，更多涉及到写作本身的合理化这一现代需求。用 Brisson 的话来说，这些需求根本上反映了“博学者们的分类行为”（同上，页 170）。在这一点上，Brisson 不无道理。在此，我仅限于谈论 Brisson 的著作开头提及的神话定义，以

---

① M. Détienne, *L'invention de la mythologie*（《神话学的发明》），Paris, Gallimard, 1987。见章 7：Le mythe introuvable（《无处找寻的神话》）。

② L. Brisson, *Platon. Les mots et les mythes*（《柏拉图：文字与神话》），页 171。

及谱系神话（les mythes généalogiques）和终末神话（les mythes eschatologiques）的分类。谱系神话往往体现世界、人和神的诞生，或追溯认知的渊源。比如《普罗塔戈拉》中原初人类的神话；《理想国》第3卷中大地之子的神话，并与适合婚育的几何数（nombre nuptial）神话[①]在第8卷同时再现；《政治家》的克洛诺斯神话（对此，《智术师》也有影射）；《会饮》中阿里斯托芬讲述的原初人类的神话；《政治家》和《礼法》第4卷的黄金时代神话与克洛诺斯统治神话（《高尔吉亚》和《克里蒂亚》对此也有提及）；《会饮》中爱若斯诞生的神话；《斐德若》中蝉的神话，以及有关文字起源的提图（Theuth）神话；最后，还有《蒂迈欧》和《克里蒂亚》中古代雅典（Athène ancienne）神话和亚特兰蒂（Atlantide，或译"大西洋岛"）神话。此外，我们还应加上《蒂迈欧》全篇，因为，这个对话叙述了世界的灵魂与肉体如何诞生。

与此相对的终末神话，往往体现了灵魂的最终命运及其再生。比如《高尔吉亚》和《斐多》中最后审判的神话，《理想国》第10卷的大地神话（mythe d'Er），《斐德若》中带翅套车的神话。另外，《克里蒂亚》不仅叙述了亚特兰蒂人的起源，也谈及他们的结局，叙事同时提到波塞东建岛，宙斯毁灭亚特兰蒂人等等。

与其他神话相比，洞穴神话占据独特的重要地位。洞穴神话不属于谱系神话，它没有讲述人的诞生：人早已存在，被缚于洞穴中。洞穴神话也不属于终末神话，我们无从知晓洞穴中人的最终命运。这个神话如此独特，以致为之困惑的解释者们往往否认其神话本质，称之为一个寓意游戏（un jeu d'allégories）。但是，我们又可以说，这个神话同时反映了谱系和终末两个层面。在叙事中，起源与结局合二为一。惊奇（l'étonnement）作为哲学的开始（逃离洞穴），与苏格拉底之死（重返洞穴，洞穴既是坟墓又是子宫）混同起来。

再没有什么比《理想国》中地狱之神的洞穴更清楚地体现了柏拉图神话的循环结构。洞穴反映了天与地，伴随着一系列图像的产

---

① 柏拉图在这里使用了几何数的神秘关系，说明天道有常。在吉利时节结婚，生的孩子才有智慧和好运，将来统治国家才能造福人民。——译注

生，人类的思想组织得以成形。不仅如此，洞穴神话还体现了柏拉图的其他所有神话，这些神话的起源与结局都可以在洞穴神话中找到。如果神话结构确实是循环的，神话如同一面镜子反映着世界，那么，柏拉图的神话从整体讲则体现了这种循环性。谱系神话描述了各种孕育的中断，以及宇宙、政治和人类的循环结局。在命运掌控的循环结束时，目的论神话（les mythes téléologiques）则开启新生之门。正如我在别的地方的论述所示，目的神话大都表现为某种五个一循环（cycle pentadique）的形式，将灵魂诞生的顺序定义为认知顺序。在这种情况下，同一循环有可能反过来支配灵魂的最终命运，支配曾经引导诞生的法则。在宇宙的中心，整体（Tout）的天体几何数将使结局和开始合二为一。按毕达哥拉斯学派门人 Alcméon 的说法，人必须要死，因为，人无法做到始末合一[①]。

在三大终末神话——《高尔吉亚》、《斐多》和《理想国》第10卷——中，柏拉图揭示了灵魂结构与世界结构的相似之处。在时空分配上，这三大神话呈现出令人瞩目的创作完整性。为了解释灵魂的身后命运和未来转世，苏格拉底把灵魂穿越时间的行程与类似于天上地下的地形原理联系起来，从而揭示了宇宙的正义法则。灵魂在地上或天上的活动都遵循严格的规律，就像唱诗班在悲剧舞台上排成圆圈，同时，也符合恩培多克勒（Empedocle）三元素（即地、水、气）的模式。火作为第四元素，偶尔也会干预灵魂的行程。同样，天宇也有可能成为第五元素。不过，柏拉图定义灵魂的本质和时间的本质，却借用了水的古典象征涵义，并且采用了与赫拉克利特相同的方法。赫拉克利特在宇宙河流的形象中预见到，生命之水与死亡之水和忘却之水流在一起，从而成为灵魂的物质所在。阅读这些神话，我们仿佛是在幻想人如逝水般的命运，一如 Bachelard 在《水和梦》（L'eau et les rêves）中所述，又或者是在重温 Paul Claudel 所总结的柏拉图式模式，他在灵魂中看到了

液态之光的无可探求的水洼，那是神放在了我们心灵深

---

① Alcméon，残篇 B II Diels-Kranz，另见亚里士多德，《问题》，XVIII，III，916 a 33，见 J.-P.Dumont，*Les Présocratiques*，页 225-226。

处。

而在水中看见了

大地的目光，大地看见时间的武器。[1]

一、《高尔吉亚》

苏格拉底向卡里克勒斯（Calliclès）解释道：

> 天与地、神与人都相互关联。在它们中间存在着某种通过友爱、协调、智慧和正义精神建立而成的一致性。

这比世上的任何东西（τὸ ὅλον）都值得称作“宇宙”或“世界的秩序”（《高尔吉亚》，507 e 7 508 a 3）。接着，苏格拉底讲述了一个“美丽的故事”（μάλα καλοῦ λόγου），以此结束对话。智术师们可能会把这个故事当作神话（μῦθον），但事实上，这是一个真实的故事（λόγον）。苏格拉底讲的是 nékya，属于传统风格的叙事，比如俄耳甫斯（Orphée）进入冥界。这使人想起荷马在《伊利亚特》15 卷的吟咏。伊里斯（Iris）从伊达山（Ida）出发，给波塞东带去了宙斯的消息，让他停止与特洛伊人的战争，回到属于自己的领地。波塞东听了大怒，如此回答：

> 我和他一样强大，他竟然威胁强制我。
> 我们是克洛诺斯和瑞亚所生的三兄弟，
> 宙斯和我，第三个是掌管死者的哈得斯。
> 一切分成三份，各得自己的一份，
> 我从阄子拈得灰色的大海作为
> 永久的居所，哈得斯统治昏冥世界，

---

[1] P.Claudel, *L'oiseau noir dans le soleil levant*（《黑鸟在升起的太阳下》），Paris, Gallimard, 1929，页 229。

宙斯拈得太空和云气里的广阔天宇，
大地和高耸的奥林波斯归大家共有。
我绝不会按照他的意愿生活。（第 168－194 行）[①]

此处把世界分成五部分，至上而下分别为：天宇，归宙斯所有；奥林波斯，共有；大海，归波塞东所有；大地，共有；冥界，归哈得斯所有。这使人想起柏拉图和亚里士多德作品中的五个物质元素：天、气、水、土、火。我们可以注意到，这样的分法可谓三分法（三神）与五分法（五份）的综合。前一种分法与存在（être）相关，后一种分法与变化（devenir）相关。Jean－Pierre Vernant 解读赫西俄德（Hésiode）神话时提及内在结构模式和五分创生模式，与此不无相似之处。这种双重分类法在《伊利亚特》第 20 卷得以确定和加强。跛足神赫淮斯托斯制作了阿咯琉斯的盾牌，使用了三种金属，五个层面。跛足神锻造了五个金属层（πέντε πτύχαζ），两层青铜在外，两层白锡在里，中间一层黄金（270－272 行）。在《荷马的譬喻》（Allégorie d'Homère）中，托名赫拉克利特（Pseudo－Héraclite）把制作盾牌解释成表达“宇宙论的宏伟观点，荷马借此简洁地体现了创世过程”[②]。赫淮斯托斯花了九年时间，在水底深处的孤立洞穴里锻造了一个象征着宇宙球状的圆形盾牌。盾牌上刻有两座城市，一座生活在和平里，一座处于战争中。按赫拉克利特的说法，这与恩培多克勒的两个敌对力量，爱（Philia）与恨（Neikos）相互呼应，这对力量平分了宇宙的 sphairos。至于青铜、白锡、黄金铸成的五个层面，则指代了世界的五大地区：北极圈、南极圈、赤道两边的温带地区以及中间的热带地区。这五个陆地地区是对古代天文学中的五个空中区域的影射：北极圈、北回归线、赤道、南回归线、南极圈。在埃涅阿斯（Énée）和阿咯琉斯的战斗中，安基塞斯（Anchise）之子埃涅阿斯把沉重的长枪投向那面可怕

① 《伊利亚特》，罗念生、王焕生译，北京：人民出版社 2000。——译注

② Pseudo－Héraclite, *Allégorie d'Homère*，法译本见巴黎：Les belles lettres，1962，章 43－51，Félix Buffière 译。另参 Pseudo－Héraclite，*Héraclite*，*in Encyclopédie philodophique universelle*，*Les Oeuvres philosophiques*，J.－F.Mattéi 编，章 3，Paris，PUF，1992。

的盾牌，穿透了前两层，却被黄金挡住。《伊利亚特》20卷267－269行清楚地说道，黄金层面并不在盾牌表面，而是在盾牌中心。

《高尔吉亚》的地狱神话没有把世界分成荷马式的五部分，而是参照了克洛诺斯所生的三兄弟瓜分世界的模式。接下来，我们将要看一看，柏拉图的文本是否也反映了早在费勒西德（Phérécyde）和毕达哥拉斯学派之前就出现的宇宙五分法。和《政治家》一样，此处克洛诺斯统治时代和宙斯统治时代在各方面逐一相对。只不过《政治家》反映的是宇宙的运行状况，《高尔吉亚》则主要体现了灵魂审判的合理性。在克洛诺斯统治时代，活人审判活人，时间是被审判者死去的那一天。审判者很难真正行使正义，因为，他们往往被美丽的外表或华贵的服饰迷惑。为了重建正义之理，宙斯决定，人死后，由灵魂接受审判。最后的审判将摒弃一切外在的东西，审判者也将同样是死去的人。原先，看得见的人审判同样看得见的人；现在，不可见的灵魂审判同样不可见的灵魂，决定后者的义或不义。柏拉图沿袭了始于荷马的传统认知原则①，亦即同类相知（le semblable connaît le semblable）。不过在最后的审判中，这种相似原则只在与灵魂、理念有关的不可见领域里才有效。审判者审判死者，而非生者。在死亡的瞬间，每个审判者立刻（ἐξαίφνης，523 e 4）与死者的亡灵面对面。

宙斯派遣自己的三个儿子弥诺斯（Minos）、埃阿科斯（Éaque）和拉达曼特（Rhadamante）在草地（λειμών）中心审判亡灵，此处的草地让人想起《奥德赛》中的阿斯福得洛斯草地（'Ασφοδελὸν λειμῶνα）②。草地位于十字路口（ἐν τῇ τριόδῳ，524 a 3－4），其中有两条竖直的路，一条通往幸福岛，另一条通往塔耳塔罗斯（le Tartare）。这两条路代表天和地。除此以外，还有两条水平的路，亚洲来的死者接受拉达曼特的审判，欧洲来的死者接受埃阿科斯审判。弥诺斯作为最后的审判者，为死者指明最适合他们的道路。我

---

① 《奥德赛》，17卷，墨兰透斯（Mélantheus）看见欧迈奥斯（Eumée）和装成乞丐的奥德修斯，便出言讥讽：

现在真是卑贱之人引导卑贱之流，

因为神明总是让同类与同类相聚。（271－218行，罗念生、王焕生译文）。

② 《奥德赛》，11卷539、573行，24卷13－14行。

们可以如此勾勒正义的天地地形图，三个审判者站在草地中心，十字划下，竖线代表命运（幸福岛或塔耳塔罗斯），横线代表来源（亚洲或欧洲）。在这两条轴线上，上方（天堂）胜于下方（地狱）；右边（亚洲）胜于左边（欧洲）。

事实上，我们还应该注意到，在三个审判者身上也存在着某种不平衡关系。当初宙斯化身为牡牛，带走太尔（Tyr）国王阿革诺尔（Agénor）的女儿欧罗巴（Europé），生下弥诺斯和拉达曼特。兄弟俩管理着上述事件的发生地克里特岛，而在希腊人的眼里，克里特属于亚细亚，来自东方。相比之下，埃阿科斯由宙斯和雅典附近的岛上女神埃琴娜（Ėgine）所生，代表欧洲大陆。文本显示，正义的地形图处于灵魂四个方向的均衡之中，但又明显倾向于天上和东方，这与俄耳甫斯教派和毕达哥拉斯教派的学说完全吻合。

二、《斐多》

《高尔吉亚》中审判亡灵的四个方位，在《斐多》的地下地理叙述（107 d　115 a）中以地狱之神（chthonien）的形式得到呈现。苏格拉底把此处的叙事定义为“神话”（114 d 8），分为四部分：

1. 两个大地的对比。人类居住在大地的洞穴之中，与天空相对的则是大地的上层（108 c　111 c）；

2. 地下水文地理描述，与《奥德赛》的四条河流相关（111 c －113 c）；

3. 不同亡灵的审判和命运（113 d　114 c）；

4. 神话的简明教诲（114 c －115 a）。

苏格拉底首先说，亡灵死后在本命星君（démon）的引导下会去到某个地方（107 d 8）。亡灵一经审判，便去了哈得斯的冥界。与埃斯库罗斯所描述的相反，通往冥界的路并非只有一条，而是布满了分岔（σχίσεις）和交错（τριόδους）的小径（108 a 4－5）。此处显然受到俄耳甫斯的 katabasis eis Haidou（下降到哈得斯）【传说的】影响。俄耳甫斯深入地狱，想要把早逝的妻子俄瑞狄斯（Eurydice）带回人间。赫耳墨斯在前面引导着他们。俄耳甫斯在回到地面之前不可回头看自己的妻子。但他终于忍不住在最后瞬间转了

身，俄瑞狄斯随之消逝，重新回到黑暗的大地深处。我们都知道，那些刻在常春藤状金叶子上的俄耳甫斯短诗。这些著名的短诗记录了俄耳甫斯的地狱之游，其中最古老的残篇来自佩泰利亚（Pétélia）或斯特农古利（Strongoli），年代溯及公元前四世纪：

在哈得斯住所的右边，你将看见一汪泉水，
有只白天鹅伫立在不远处：
不要靠近这汪泉水，在旁边就好。
你还将看见另一汪泉，那清澈的水
流自谟涅摩绪涅（Mnémosyne）的沼泽：园丁们在此看守。
你要告诉他们："我是大地和布满星辰的广天的儿子，
我是神的后代。这一点你们都知道。
我就要干渴而死，快些给我
流自谟涅摩绪涅的清澈泉水吧。"
这样，他们就会让你喝那圣洁的水。[①]

杜西安（Thurium）的残篇（公元前4－2世纪）也有类似的描述：

不过，亡灵一旦离了阳光，
便要向右行进，越远越好，
并且处处小心为是。
你好啊。噢，你受了苦，你从前没遇过这样的苦。
从前你是人，如今你成了人的神。
你是掉进羊奶中的山羊。
你好，你好。你在向右行进，
向神的草地和佩耳塞福涅的树林（Perséphone）行进。[②]

---

① 俄耳甫斯残篇，32 A Kern，Berolini，1963，in G.Colli，op.cit.，vol.I，p.174－177。参 Reynal Sorel，*Orphée et l'orphisme*，Paris，PUF，1995，章5。

② 俄耳甫斯残篇，32 F，L.Brisson 法译：*Orphée：Poèmes magiques et cosmologiques*（《俄耳甫斯：魔幻与宇宙之诗》），Paris，Les Belles Lettres，1993，页143。

俄耳甫斯短诗中灵魂不朽的主题和死后惩判的主题，在柏拉图《第七封信》中得到了再现：

> 我们必须真的相信这些古老神圣的教义，它们恰恰使我们认识到灵魂不朽，灵魂一旦脱离了肉体，就要接受一次审判，就要承受最为痛苦的惩罚。(335 a 2－6)

从俄耳甫斯终末学说中，柏拉图借用了两条路的形象，向右的路正确可行，向左的路则应避开。另外，还有地下岔路的形象，亡灵们有可能会迷失其间。不过，柏拉图同时发展了一个独特的地下地理学说，即人居住在沼泽丛中的地下洞穴，由此产生了大地的下层这样一个概念，正好与洞穴学说相对应。洞穴中的囚徒相信地下墙壁上活动的影子，同样，《斐多》洞中的人类自以为生活在地面上，看见的都是真实的事物。他们就像半人半鱼的生灵，住在大海深处，透过水面看见阳光星辰的折射，便幻想着水就是空气，海面就是天穹。然而，比起我们在洞穴中的幻想，真正的天宇和真正的大地，无论形式、物质还是颜色，都更加美丽更加纯粹。如果我们能够从苍空往下看（ἄνωθεν）（110 b 6），而不是从大地洞穴往上看，我们将发现一个美伦美焕、五光十色的天体，就像由十二块皮子缝成的皮球，每一块皮子都颜色不同。在此，柏拉图暗示了第五个难以形容的规则多面体的构筑。这是一个十二面体，由十二个五角形组成，每个面都是弯曲的——我在别处讨论过这一数学形象在整个宇宙间的象征涵义。

现在，让我们随着引导亡灵去阴间的赫耳墨斯（Hermès Psychopompe）、那不见踪影的交叉路口之神，去观看一下下界吧。与大地上层一样，这个不可见的地方不为我们所知。我们在大地中心的旅行，将要穿过迷宫般的种种甬道。水、泥和火也都流经这些甬道，最终到达塔耳塔罗斯（la Tartare）深渊。所有这些滚烫的液体流进流出，形成相互作用的巨大力量。在所有的水流中，苏格拉底特别提及"四条河"（112 e 6），它们围绕着地狱中心的阿喀柔西亚湖（Achérousias），两两相对。环河（Océan，又译奥克阿诺斯）最

重要，也最靠外，赫西俄德在《神谱》中称颂它“不可匹敌”（242行)。阿喀戎河（Achéron)，又称“死亡之河”（le fleuve lugubre）与环河反方向流动，经过地下的许多沙漠地带，最终流入阿喀柔西亚湖。第三条河在这两条大河之间，河水到出口处，便泻入一大片汪洋火海，造成一个大湖，它的泥浆流到阿喀柔西亚湖边，却并不与该湖湖水相混，经过蜿蜒曲折反复流动，最后才流进塔塔罗斯深渊的深处。这就是毕利弗来吉东河（Pyriphlégéthon)，又名火焰河（le fleuve brûlant de feu)。与之相对的第四条河经过一处阴暗铁青的地带，汇流而成斯提克斯湖（Styx)，也就是“冰”的意思，柏拉图与诗人们一起称之为科库托斯河（Cocyte)，也就是“哀号河”（le fleuve de lamentations)。与火焰河一样，科库托斯河不与阿喀柔西亚湖湖水相混，最后也绕着大圈从火焰河的对面流进塔耳塔罗斯深渊。

这四条河流恰好就是《高尔吉亚》中四条路的反射[①]。在哈得斯的冥间世界里，最靠外的河（环河）与最里面的河（阿喀戎河）分别处于垂直轴线两边，火之河（毕利弗来吉东河）与冰之河（斯提克斯/科库托斯河）则处于水平轴线两边。阿喀柔西亚湖位居地狱中心。与《高尔吉亚》一样，冥间的最低处归属于塔耳塔罗斯深渊，最高处则是幸福岛的所在。

苏格拉底描述了哈得斯的冥间世界以后，接着说起最后审判的地方。亡灵们由他们的本命星君（démon）引领，来到这地方。接受审判之后，他们将经过不同的甬道，奔赴各自的命运。与洞穴神话一样，地狱的隐喻情景将变得有生气，或者更准确地说，将“活跃”（s'animer）起来。因为，亡灵们将根据生前的功过评定被指定取道不同的河流。

---

① Monique Dixsaut在《斐多》法译本（Paris, GF, Flammarion, 1991）的引言中明确指出了这一点：“毕利弗来吉东河与科库托斯河的起源和出口完全对称。这两条河无论在特征上还是流淌的方向上都正好相反。它们最终到达阿喀柔西亚湖，各占一边，并各自形成一个大湖。这两个湖，一个热浪喷滚，一个冰冷可怕”。对称关系同样体现在前两条河之间，环河最靠外，阿喀戎河则完全是地下河。与后两条河不同的是，前两条河最后都没有进入塔耳塔罗斯。

——那些判定为生前行为平平的亡灵，将在阿喀戎河乘渡船到阿喀柔西亚湖附近，接受善赏恶惩；

——那些生前不可救药、恶贯满盈的亡灵，因亵渎神圣或行凶杀人，统统被投入塔耳塔罗斯深渊，永不得翻身。此处并没有具体指出哪条河流，但根据上下文，我们不难做出判断，由于环河在本质上是一条外河，上述亡灵的命运还是分配给了阿喀戎河；

——那些生前因一时冲动而犯有重罪的亡灵，并非无药可救，他们将被投入塔耳塔罗斯深渊，受尽惩罚之后再被抛出来。事先图谋而犯下蓄意之罪的与“冰”相关，循着科库托斯河冲出来；一时冲动而犯下暴力之罪的则与“火”相关，从火焰河冲出来；

——那些生前生活圣洁的亡灵，会从地狱释放出来，回到大地的表面，并最终上升到他们的纯洁寓所，在那里安居。

在此之上，苏格拉底又增加了第五类亡灵。从事哲学探索的人，死后不再居住在肉体之中，将居住在“更为美妙”的地方（114 c 4），毫无疑问，那将是在各类星辰上，他们的来源之处。

苏格拉底将有罪的亡灵和正义的亡灵再分类，这种分类法似乎有些复杂，但由此形成的五个等级将不仅体现亡灵从前的生活，也反映他们未来的命运。有罪的亡灵按他们生前犯罪行为的性质被分成两种（经过谋划而冷静犯罪的亡灵走冰之河；因一时愤怒而冲动犯罪的亡灵则走火之河），但他们最终都将漂到阿喀柔西亚湖，在那里，他们将遇见被他们虐杀的人，他们要大声哀求这些人的宽恕，直到打动这些受害者的心。行善的亡灵也根据他们生前的行为以及未来的住所分成鲜明的两类。善良但不懂哲学的亡灵将上升至大地的表层，在纯洁的寓所，亦即幸福岛安居；具有哲学智慧的亡灵将无限地比前者更纯洁，如柏拉图在对话中所示，他们将脱离肉体而存在，并将占据星辰的最高、最美的地方，只有他们完成了从出生到再生的天体式循环。

苏格拉底通过神话作出的最终教诲，证明了灵魂五分法的假设。苏格拉底先说灵魂不死，这个险很值得冒（καλὸς ὁ κίνδυνος）

(114 d 6)。接着他赋予灵魂五种“自身装饰”（κοσμήσας）（114 e 3）：明智（σωφροσύνη）、正直（δικαιοσύνη）、勇敢（ἀνδρεία）、自由（ἐλευθερια）和真实（ἀληθεία）。这与《理想国》的四大品德：智慧、勇敢、克制和正直相比，有三项相符。与《高尔吉亚》中的智慧（σοφία）、明智（σωφροσύνη）、勇敢（ἀνδρεία）、正直（δικαιοσύνη）和神圣（ὁσιότης）(349 b 1－2）一样，突出体现了“五”这个数字。在同一对话中，我们还看到了另外一组品德，数目同样为五：知识（ἐπιστήμη）、正直（δικαιοσύνη）、明智（σωφροσύνη）、勇敢（ἀνδρεία）和神圣（ὁσιότης）（330 b 5－6）。我们完全有理由假设，柏拉图在重复差别甚微的系列品德时，刻意保留了“五”这一数字，并且在不同的上下文背景里直接提到这个数字，从而与灵魂的特有特征保持一致。

有关四条地下河的描述，最为重要的一点莫过于柏拉图相对于荷马叙述的修改。《奥德赛》第10卷505－517行，奥德修斯经过佩耳塞福涅的圣林，来到一块巨岩面前，地狱的河流便在此汇集。此处荷马指出了五条河，而非四条河。环河流淌在大地的表面，其他四条河流则在哈得斯的阴间，分别为阿喀戎河、火焰河、斯提克斯河以及科库托斯河。这些河流汇集之处，伫立着地狱中心的巨岩。奥德修斯在那里挖了一个长宽各一肘尺的洞，以吸引死者的亡灵。在荷马史诗中，环河环绕在大地的外圈，但不属于封闭式的河流；在柏拉图的对话里，环河属于地下河流的一部分，对灵魂的巡回不起任何作用。如果说其他三条河流足以惩处灵魂的罪恶，那么，在荷马史诗中最靠外的环河，只能具有一个象征意义。柏拉图想要强调河流位置的四分结构，就像《高尔吉亚》的四条道路一样——我将在下文分析《理想国》第10卷中的X状的四个分支。地下河因其体现了数字“四”而成为规则的体系，这一点与它们分派灵魂的职责无关，尤其因为其中的一条河并没有行使分派灵魂的职责。

进一步比较荷马与柏拉图在此的描述，我们将发现，在道路交叉与亡灵往来所暗示的河流数目上面，存在着新的模棱两可的现象。荷马在奥德修斯的nékya中指出了五条河流的名称——环河、阿喀戎、火焰河、斯提克斯和科库托斯河，事实上，只有四条河流

淌于地狱。柏拉图重复了这几条河流的名称，只不过把环河放在四条河流之列，把斯提克斯和科库托斯河等同起来，从而保留了传统与四个方位相符的四条河流，同时，在这些河流中只有三条行使了分派亡灵的职责。这种做法让我们想起，柏拉图把赫西俄德的五个人类种族改为三个，同时保留了四个金属的名称。《斐多》的水文地理形象在“四”和“五”这两个数字之间摇摆不定，这与其他终末神话中的大地形象或天空形象相似。我们可以在分析引导亡灵的陆、空、河通道时把它解释为四分法，在思考宇宙的整体形象、思考宇宙中心及其四个方位的时候把它解释为五分法。

三、《理想国》

现在，让我们来看看结束《理想国》全篇的厄尔（或译大地）神话（le mythe d'Er）。最后审判的悲剧在此具有前所未有的浩大场面。整个宇宙中心笼罩着奥林波斯之光，不再存在欧亚两大陆、幸福岛和塔耳塔罗斯两条路的交叉，或者地狱四大河的汇流。灵魂将如我们前面所见，重新呈现为十字形状，只不过天宇取代了地面或河流。

苏格拉底在叙事开头直接援引了《奥德赛》第9至12卷，奥德修斯向费埃克斯（Phéacien）的国王阿尔基诺奥斯（Alkonoos）讲述自己的遭遇。我们在神话的结尾（620 c －d）也将看到苏格拉底援引荷马史诗。这里不是“阿尔基诺奥斯的叙事”（'Αλκινου γε ἀπόλογον），而是一个“关于勇士的叙事”（ἀλκιμου ἀνδρός）。阿尔米纽斯（Arménios）之子厄尔战死在疆场，诸神（包括赫耳墨斯）派遣他为使者回到人间，向人类讲述另一个世界的情形。Alkonou 与 Alkimou 两词拼法相近，无疑是作者的文字游戏。另外，厄尔（'Hρ）这一名字也很可能对此起了强调的作用。'Hρ 使人想到“早晨”（''Ηαρ）和“春天”，厄尔恰恰是在“凌晨时分”（ἕωθεν）从葬火堆上醒来，这也是亡灵们往天上去得以再生的时刻。

厄尔的灵魂一脱离自己的肉身，便与其他亡灵一起向“某个不寻常的地方”前进，或者更加确切地说，向“精灵”（τόπον τινὰ δαιμόνιον）的领地前进（614 c 2），这个地方往往被称作“草地”

（τὸν λειμῶνα）。那里是世界的中心，两个毗邻的大地之门与两个天空之门，仿佛经得镜子的反照，遥相对应。审判者就在这四个垂直的“洞口”（χάσματα）中间。文中并没有说一共有几个审判者，也许和《高尔吉亚》一样是三个。他们在生前行善的亡灵胸前做好审判记号，指引他们走右边上天的路；在生前作恶的亡灵背后记下他们的罪行，指引他们走左边下地狱的路。与此同时，赎了罪的亡灵从地狱上来，得了赏的亡灵也从天堂下来。此处等级分明，左边的两条奖赏之路从地狱到草地，从草地到天堂，总呈上升趋势；左边的两条惩险之路从天堂到草地，从草地到地狱，总呈下降趋势。

苏格拉底特别指出，由于亡灵们的上下活动，宇宙的四个流动趋势恰恰两两相对，右上对左下，左上对右下。这样一来，我们就得到了一个比先前两个图示稍微复杂的 X 形图。

普罗克洛斯把“洞口”或者“甬道”（χάσμα，与 χάος【半开、无底之口】属同一词源）的四分法解释为天空按四个主要要点分成四份，或按自然原则分成四元素，显然与俄耳甫斯的教诲有关[①]。但更重要的是，普罗克洛斯揭示了四个“甬道”面对面（κατ' ἀντικρύ）（614 c 4）的交叉位置：它们不是简单的上下之分、天地之别，而是借着草地中心的折射两两相映。亡灵们必须经过草地“才能来到人世”，必须避免直接从天堂下地狱或直接从地狱上天堂。因此，正如 Festugière 的评论所示，这四个甬道并不是“两条垂直平行的路线”，而是“一个 X 的四条分支”[②]。普罗克洛斯也非常清楚地揭示了这一点：

> 我们还必须说明，从“中间地带”（lieu médian）往下通向大地深处的甬道与从天空往下通向“中间地带”的甬道“面对面”（vis-à-vis）；从大地深处往上通向“中间地带”的甬道

---

① 普罗克洛斯，《理想国》注疏，op.cit.t.3，（diss.XV－XVII：《理想国》，X），136.21－138.7，p.81－82。参俄耳甫斯，《残篇》66 Kern：无年岁的时间，在神的旨意下，孕育了太空，以及通向两边的巨大甬道。

② 普罗克洛斯，《理想国》注疏，*op.cit*.t.3，diss.XVI，n.1，p.86。

与从“中间地带”往上通向天空的甬道“面对面”。[①]

这种交错配类法点明了亡灵们在宇宙的五个活动过程：上天堂、下天堂、下地狱、上地狱、经过草地。这一点与控制着洞穴神话节奏的 anabase 和 katabase 这一谐音文字游戏有关。除了亡灵们途经的四个甬道以外，草地的作用与《高尔吉亚》的十字路口、《斐多》的阿喀柔西亚湖相似，都是世界的中心、宇宙运行的起源。在三大神话中，“五”这一数字体现了亡灵们的周转运行、诞生与再生，这与《理想国》第 8 卷适合婚育的数字的象征意义正相吻合。普罗克洛斯援引了《蒂迈欧》中造物主用来创造“世界的灵魂”（36 b 8）的 X 形，毫不迟疑地将亡灵也定义为十字形，即 X 形：

> 这些甬道摹仿蛇洞（χειας），其形象再好不过地与灵魂相吻合，并且不是部分灵魂，而是所有灵魂。《蒂迈欧》同样揭示了这一点。无论如何，在《蒂迈欧》中，造物主将和谐数字的右边劈成两半，得出两个右边，并把它们从中间系住，做成 X 形。从此，这个归属于所有亡灵的 X 字，便铭刻于亡灵们的“本质之心”（au coeur de l'essence）。[②]

暂且不论那些惩罚重罪的著名场面，比如僭主阿尔蒂依俄（Adriée），传说他杀死自己的父亲和兄长，不再可能走出地狱。咆哮的黑暗之口拒绝让他经过，因为他所犯下的罪不可饶恕。亡灵们在草地住满七天，普罗克洛斯解释道，按典型的毕达哥拉斯式说法，“七”是时机（kairo）之数。第八天，他们动身赶路，走了“四天”（τεταρταίους）（616 b 5），第五天他们继续赶了一天路（616 b 8），最后看见一根笔直的光柱，像海船的龙骨，把天地维系在一起。正是在这旅行的最后一天，亡灵们的未来命运得到判定。那光

① 普罗克洛斯，《理想国》注疏，op.cit.*t*.3，*diss.XVI*，140.26－141.13，*p*.86。

② 普罗克洛斯，《理想国》注疏，op.cit.*t*.3，*diss.XVI*，143.14－144.12，*p*.88－89。

柱颜色像虹，自上而下贯通天地（ἄνωθεν）。

从伦理道德、政治或本体论等等形式上看，柏拉图的全部思想都具有垂直趋向（la tension verticale）。在此，这一趋向具有最高的象征涵义。必然女神（Anankè）的纺锤是掌管宇宙世界的道德法则。普罗克洛斯很有道理地指出，这里的必然女神其实就是命运三女神（les Moires）的母亲特弥斯（Thémis）。整个纺锤在必然女神的膝上旋转，促使了所有天体一起运转，在每一天体上都有一个海女歌妖（sirène）跟着一起转，她们各自只发一个音，这些音符合起来形成一个和谐的音调（617 b 7）[①]。必然女神——特弥斯坐守王位，亦即世界的中心，周围环绕着她的女儿们，命运三女神。她们和海女歌妖一起歌唱时间的三部分（μοῖρα 可作“份”、“部分”、“命运”解释）：拉赫西斯（Lachésis）唱过去的事，克洛索（Clôthō）唱当前的事，阿特洛泊斯（Astropos）唱将来的事。三女神的合作协调完美，又一次体现了时间三分结构的和谐：克洛索右手不时接触必然女神的纺锤外面，促使宇宙的外圈转动；阿特洛泊斯用左手帮助五大行星（土、火、木、水、金）和日、月七个内圈转动，地球成为这整个体系的恒定轴心。克洛索手中的恒星沿着同一轨道，从日出运行到日落；阿特洛泊斯手中的行星以相反的方向运行；拉赫西斯则两手交替着两面帮转。

拉赫西斯向亡灵聚集的地方掷扔命运之阄，亡灵们各拈一阄，按上面的序号轮流选择自己的未来生活。神意在此并不决定亡灵的命运。每个亡灵都依次上前选择他们的“生活模式”（δαίμων，又译精灵），得到各自或多或少的幸福。最后一个来选择的是奥德修斯的灵魂，只有他真正知道自己要的是什么——他选择了不为人所注意、只关心自己事务的普通人的生活，从而得以在将来享受生命。

之后，亡灵们先列队走到拉赫西斯跟前，得到各自的本命星君；接着又到了克洛索处，在她那旋转的纺锤下获批他们所选择的

① 有关毕达哥拉斯的音乐和整体（Tout）的交响曲，见拙著，*Pythagore et les pythagoriciens*，Paris，PUF，1993；第二版1996，章5。Pierre Boyancé 认为，大地神话中的海女歌妖就是德尔菲的缪斯（muses delphiques），按普鲁塔克的说法，这些缪斯共有三个，与里拉竖琴上的三根弦同名。

命运；然后，他们经过阿特洛泊斯旋转纺锤的地方，使命运之线不可更改。他们走到勒塞（Léthé）的平原，经过了可怕的闷热。在最纯粹的俄耳甫斯传统中，他们全都被要求喝下阿米勒斯河（Amélès）的水。从此他们便失去了一切记忆。半夜时分，雷声隆隆，天摇地动。所有的亡灵突然如闪电般（ἐξαπίνης）被抛起，又像流星般四射（ὥσπερ ἀστέρας）（621 b 3－4），向各方散开，重新投生。

上述三大终末神话的相似之处突显了十字形象。这一形象存在于世界的中心，管辖灵魂与时间的循环。无论是在陆地、天空或冥界，四条道路（或水、或土、或气）以这一“中心”形象为基础，两两相对，结构同一，从而构成了神圣的空间。在此，赫耳墨斯的形象能够得到确认。这位交叉路口之神在各种道路的交叉点上，为人类创造了偶然和命运。他引导死者和生者，守护亡灵，出现在每一个相遇的场合。这位神的脸是四面的石脸，面向四方，决定生灵与事物的变幻。赫耳墨斯是神的使者，来来往往，保证了神和人、上界与下界的协调。在《献给埃斯缇埃（Hestia）的颂诗》（I，v.8）中，赫耳墨斯被称作“天使”（ange）或“福音使者”（messager des bienheureux），一切形式的交流之主——正是赫耳墨斯开启了会死的人类和不死的神灵的言语。在《克里蒂亚》中，苏格拉底试图识破名字的涵义。克里蒂亚指出，Hermo－gène 也就是“赫耳墨斯的后代”（lignée d'Hermès）并不与叫作 Hermogène 的这个人相符，后者没能领会克里蒂亚的讽刺意味。苏格拉底于是解释了 Hermès 这个名字的所有含义：使者、小偷、欺骗者、商人等等。这些含义与赫耳墨斯“编织言语”（trame la parole）的能力、亦即“解释”（τὸ ἑρμηνέα）（407 e 6）的技艺有关。在《政治家》中，这种技艺被明确叫做“解释的技艺”（ἑρμηνευτική）（260 d 11）。赫耳墨斯的所有活动（mobilité）都与“对话”有关，归根结底也就是与灵魂有关。赫耳墨斯于瞬息之间引导着灵魂在过往相遇与信息交流方面的冲动和方向。当在人群中突然出现某种难以言喻的静默时，古希腊人会说：“天使赫耳墨斯打这里经过了……”

交流与过渡之神赫耳墨斯把所有灵魂汇集在四条陆、水或空之

路上，这样的过程恰好勾勒出一个十字形象，也就是勾勒出了正义的象征。大地（厄尔）神话分别呈现了这一宇宙形象的两个版本。首先是伦理道德秩序，亡灵们在四个X形的甬道里来来往往，从一个处所漂流到另一处所。其次是天文秩序，关注的不再是亡灵的飘零，而是天体的运行，反映了行星围绕着必然女神——特弥斯的纺锤的双重运行活动。无论如何，这一形象的整体结构始终没有太大改变。在两个版本里，柏拉图都强调了世界独一无二的中心——或者草地或者光柱——灵魂与天体的运行活动都围绕着这个中心而展开。另外，有趣的是，在两个版本中，这一形象的中心都由总数为三的三位体占据：草地上有三个审判者，如果我们同意《高尔吉亚》中的神话与弥诺斯、埃阿科斯、拉达曼特三兄弟的相似性的话；命运三女神，她们在宇宙运行轴心的光柱下分管时间的三阶段。

我想进一步探讨《高尔吉亚》、《斐多》和《理想国》第十卷在阐释世界过程中所体现出来的宇宙论方面的相似处。为此，我们要重新看看《高尔吉亚》中最初的世界形象。正如上文所示，苏格拉底曾向卡里克勒斯解释道："天与地，神与人"都相互关联，在它们中间存在着某种通过"友爱、协调、智慧和正义精神"建立而成的"共通性"（κοινωνία）。在这一章节中，宇宙的构成整体被形容为"具有精确（或几何学）的平等性"（ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρική），并且无论在上界还是下界，在诸神中还是人类之中，都具有"强大的权力"（μέγα δύναται）（508 a 6－7）。正义的这四大要求围绕着共同的中心，在三大终末神话中都得到或多或少的体现，其中，尤以大地（厄尔）神话最为显著。苏格拉底在叙事的结尾提到"向上的路"（τῆς ἄνω ὁδοῦ）、上天、"我们在世的处所"（ἐνθάδε）、大地、"诸神"（τοῖς θεοῖς）和"我们自己"（ἡμῖν αὐτοῖς）（621 c 5－d 2），恰恰构筑了柏拉图有关正义的共同体。这样的宇宙四位体系可以从海德格尔的 Geviert（四重架构）中听到回声："天与地，神与人"（Erde und Himmel，die Götlichen und die Sterblichen）[1]。赫西

---

[1] 参笔者的文章 *Le chiasme heideggerien ou la mise à l'écart de la philosophie*（《海德格尔的交错配类法或哲学的偏离》），见 D. Janicaud J. – F. Mattéi 编，La métaphysique à la limite，Paris，PUF，Epiméthée，1983，以及 *L'ordre du monde. Platon，Nietzsche，Heidegger*（《世界的秩序：柏拉图、尼采、海德格尔》），Paris，PUF，1989，章 7。

俄德的《神谱》对此做出了最早的呈现。赫西俄德叙述了"整体"(Tout) 的源头 (πηγαί) 和归宿 (πείρατα)，将"阴暗的大地"和"黑暗的塔耳塔罗斯"、"不产谷物的海洋"和"繁星点缀的天宇"两两相对起来 (736－737 行)。柏拉图并不满足于逐个陈列现实的象征因素。他以某种世界最初的共同体为基础呈现这些因素。在这处于天与地边缘地区的共同体中，人的语言和神的语言相互交织、持续联系。在大地神话中，亡灵们飘零于 X 形中，草地作为中间地带，也是正义施行的第五个"精灵"之地，强调了四个甬道两两相对、相应的整体结构。

《高尔吉亚》、《斐多》和《理想国》的神话结构的相似之处，正体现在天、地、神、人和正义这五位一体的形象上，其中正义又是其他四个元素的关节点。我把这五位一体的形象称为特弥斯形象。特弥斯是命运三女神之母，宇宙秩序的矫正者，与膝上转动着天、地纺锤的必然女神合二为一。对于柏拉图而言，特弥斯就是正义的典型形象。我们也发现，她总是和灵魂诞生数字、宇宙周期数字有着紧密关联。普罗克洛斯将大地神话与《蒂迈欧》的教诲做了比较。《蒂迈欧》以诸多最初元素的混合为基础，辩证地创造了世界的灵魂。普罗克洛斯依据这些观点指出，灵魂的结构为 X 形。正如 Thomas－Henri Martin 的研究所表明的，西塞罗和恩培里柯 (Sextus Empiricus) 都把《蒂迈欧》作为"晦涩文章的典范" (un modèle d'obscurité) 来援引[①]。由于无法在元素数目、元素本质及其混合过程上达成共识，不同的评论者对《蒂迈欧》一篇各抒己见，可谓众说纷纭、莫衷一是。其中，Jules Lechelier 通过对柏拉图五分法的研究假设，确定了"五位灵魂" (âme à cinq) 原则。我们将在下文检验一下这个原则是否对《蒂迈欧》同样有效：

1. 造物主首先取"不可分、永远同一的本质" (τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας)，亦即在有限职能下的概念 (Idée) (35 a 1－2)。

---

① Thomas－Henri Martin, *Etudes sur le Timée de Platon* (《柏拉图〈蒂迈欧〉研究》), Paris, 1841；再版 Paris, Vrin, 1981，带有 Rémi Brague 的前言。［译按］Sextus Empiricus，希腊哲人、医学家，生活于公元前 2－3 世纪前后。

2. 造物主接着取“可分、从属于未来的本质”（τῆs γιγνομένηs μεριστῆs）（35 a 2－3），亦即在无限职能下的 apeiron。

3. 造物主将两种本质混合起来（ἐξ ἀμφοῖν），从中提取“第三种中介本质”（τρίτον ἐν μέσῳ οὐσίαs εἶδοs）（35 a 3－4）。第三种本质没有名称。我们只知道它介于可分与不可分之间。而可分与不可分这两种性质又与柏拉图称作 phusis 而不是 ousia 的两种实质相关。事实上，第三种实质体现了“同一（Même）性质与不同（Autre）性质”（τῆs ταὐτοῦ φύσεωs καὶ τῆs τοῦ ἑτέρου）（35 a 3）的关系，并根据“这些”（αὐτῶν）的实体（corps）接近可分或者不可分。所有的手抄本都保留 αὐτῶν 一词，文本的难点恰恰就集中在这个复数属格。Lachelier 把 phuisis 译作“能力”（puissance），Robin 则译作“性质”（Nature）。如果说 αὐτῶν 与“同一和不同”的 phuisis 有关，那么，事实上将存在着四个相互区别的组成部分：两种“性质”（ousiai）和两种“力量”（phuseis）。这四个组成部分将做各种不同的混合与联结。

4. 造物主接着有将前三种本质（可分、不可分、混合）混合起来，并迫使“不同的性质”（τῆs θατέρου φύσιν）服从于“同一的性质”（εἰs ταὐτοῦ）（35 a 7－8）。这也说明了两种“性质”（nature）与两种最初的“本质”（essence）并不相同。

如果 Lachelier 的假设能够得到证明，我们将会发现，在世界的灵魂的最后沉积中，存在着五个部分：不可分的本质（静）、可分的本质（动）、同一的力量、不同的力量，以及最终的混合状态。柏拉图用数字“三”来指代最初的两种本质，以及最初混合而生的第三种本质（可分本质、不可分本质、中介本质）。显然，文本的晦涩之处与柏拉图对于“三”的表述无关。因为，造物主在确定了三种本质之后，将遇见两个新元素，不是“本质”而是“力量”，这两个新元素一开始的时候并不可见。换言之，仔细区别柏拉图语汇中的 phusis【自然】和 ousia【实质】，我们不难发现，可分本质与不可分本质（与《智术师》中的静和动不无相似之处）以某种隐藏的形式各自包含了同一的力量和不同的力量。

无论世界的灵魂具有三个成分抑或五个成分，造物主都将在其

最终创造物上取得一个和谐的结构。这一结构就像一个大写的Λ状，犹如普罗克洛斯赋予阿弗洛狄斯的阿德拉斯特（Adraste d'Aphrodisie）的形象[1]。在Λ的两边，分别排列着2的二次方（1、2、4、8）等偶数系列和3的二次方（1、3、6、27）等奇数系列。我们还将发现，最后一个数字27，恰好等于前面六个数字的总和（1+2+3+4+6+8+9=27）。

造物主接着又把这两个三位一体的组合分成了七份，把8与9对调，从而使2的能力与3的能力保持平衡。这样的宇宙操作不但使恒星与行星的运行得以区分开来，还具有音乐的性质。正如我们所知，柏拉图和毕达哥拉斯门人一样，认为天文与音乐是一对姊妹。毕达哥拉斯的音阶完全建立在数字2和3的基础上。2的累进制在事实上形成了连续的八度音程（1、2、4、8=Do1、Do2、Do3、Do4……）；3的累进制则形成了准确的十二度音程（1=Do，3=Sol，9=Ré，27=La，81=Mi，243=Si……）。毕达哥拉斯门人都了解，特别是Archytas，三步音程和二步音程在算术比例（arithmétique，1、2、3类型）与和谐比例（harmonique，3、4、6类型）的协助下，可以形成完整的音阶。[2] 从1到2的音程将包括数字1（主音）、4/3（四度音程）、3/2（五度音程）和2（八度音程）。9/8的调式则介于四度音程和五度音程之间，因为，4/3：3/2=9/8。略去运算的详细过程，我们可以就音程问题做出结论，造物主造世界的灵魂，便以此为基础：在五个大调之间穿插256/243（=1，053）的音程，即毕达哥拉斯的自然音阶的半调节拍，比我们今天平均律音阶的半调（16/15=1，066）稍弱。

讨论世界灵魂的音乐性和谐，使我们可以重新回来探讨灵魂、五位一体、正义等命题本质上的一致性。造物主拿起造好的灵魂的和谐组织，沿着长度一分为二，并使两个部分在中间处交叉起来，构成一个“类似X”（οἷον χεῖ）的形象（36 b 8）。造物主把它们弯曲起来，两边相连，形成第一个外圈，即“同一”之圈（赤道），

---

① 普罗克洛斯，《蒂迈欧》注疏，*op.cit*.t.3，liv.III，171，4-5，p.216。

② Porphyre，*Commentaire sur les Harmoniques de Ptolémée*，Düring，（=Archytas，Diels-Kranz B II），in J.-P.Dumont，op.cit.，页535-536。［译按］Porphyre，希腊哲人（234-罗马305）。

星星循着这个外圈向右运行，也就是自东向西。内圈亦即“不同”之圈（黄道），大地（厄尔）神话中的七个天体（五大行星、日、月，在希腊人看来，日月属行星之列）循着这个内圈向左运行，也就是自西向东。普罗克洛斯受 Porphyre[①] 的启发，进一步指出，“X”来自于属于灵魂或者属于世界的两个分支的交叉；他同时又说，埃及人也有类似符号，“一个圆圈围绕住 X，象征着世界的灵魂”[②]。四个分支在中点交汇，实际上便有了五个点。普罗克洛斯以此解释大地神话中的 X 形，并且在他的《理想国》注疏中得出结论，宇宙的正义呈现为“五”：

> 审判处就位于天地之间，这并非因为它是唯一拥有审判者的地方，而是因为中心永远适合审判者。遵照法律，审判者让最初的与最后的持平。就好像，五象征正义，乃因为正义在九（l'ennéade）和一（la monade）之间保持中立。[③]

普罗克洛斯在解释《理想国》第 8 卷中有利于婚育的几何数（nombre nuptial）时，研究了直角三角形（边长各为 3、4、5，又称“宇宙三角形”）的运算。他把斜边长 5 这一数字看作灵魂“最初的循环数字”（premier nombre cyclique），因为，灵魂也会轮回。与此同时，普罗克洛斯还说，5 就是正义之数：

> 5 是正义的神圣象征，5 是唯一能够平分从 1 到 9 的数字，这样的正义与不合理的事物全然无关。[④]

把从 1 到 9 的九个数字相加，得到的总和（45）再除以这些数

---

① Porphyre, Commentaire sur les Harmoniques de Ptolémée, Düring, （= Archytas, Diels－Kranz B Ⅱ），in J.－P. Dumont, op.cit.，页 535－536。［译按］Porphyre，希腊哲人（234－罗马 305）。

② 普罗克洛斯，《蒂迈欧》注疏，*op.cit*.t.3, liv.III, 246.11－248.70, p.291。

③ 普罗克洛斯，《理想国》注疏，*op.cit*.t.3, diss.XV, 93.15－95.29, p.34。

④ 普罗克洛斯，《理想国》注疏，*op.cit*.t.2, diss.X, 46.18－54.24, p.153－161。

字的数目（9），得到的结果是5。把九个数字放在天平的两边，前四个数字所在的一边较轻（总和为10），后四个数字所在的一边较重（总和为30），5居中央，由它来协调天平的两边。5抵消了较大数字，使余额与较小数字相等。比如说，9－5＝4，8－5＝3，7－5＝2，6－5＝1。

今天，我们大可对这些有关5的算术思辨一笑置之。新柏拉图主义在注疏柏拉图的过程中，受到新毕达哥拉斯学派在数学和神秘主义方面（其中Nicomaque de Gérase是最重要的见证人）的启发，对这些算术命题做出了诸多深人研究[①]。但我们也不至于去掩盖柏拉图神话的教诲意义。这些教诲并非以口头的隐秘形式得到呈现，非圈内人不可知，而是存在于实际有效的对话之中。柏拉图的这些对话以谱系的方法以及每次更新的形式，通过叙述宇宙间的运行活动——从赫耳墨斯的行星（水星）到埃斯缇埃的恒星——来解释正义的本来面目，从而体现了灵魂与世界的亲缘关系。根据荷马的颂诗，神之使者赫耳墨斯将创造火[②]，并把我们引向家庭之神埃斯缇埃。

---

① 与宇宙的公正分配问题相关的算术问题，以及诸神的数字定义，参见Armand Dalette的三部著作：*Etudes sur la littérature pythagoricienne*（《毕达哥拉斯文学研究》），fasc.217，Bibliothèque de l'ecole des hautes études，Paris，Librairie Honore Champion，1915；*Essai sur la politique pythagoricienne*（《毕达哥拉斯政治研究》），fasc.29，Université de Liège，Librairie Honoré Champion，1922；*La constitution des Etats－Unis et les Pythagoriciens*（《美国的宪制与毕达哥拉斯学派》），Paris，Les Belles Lettres，1948。Armand Dalette最先提出了“算术”的新词义，根据18世纪的一个手抄本（*Codex Atheniensis*）上的用语：ἀριθμολογία ἠθικη，“算术”可指有关前十位数的形成与象征意义的种种思考。

② 荷马，《献给赫耳墨斯的颂诗》，I，108行。

经典文本研究

《论语》新辨

断章取义与经典理解

——孔子引诗考（一）

张丰乾

一、断章取义的意义

诗歌被认为是文学的最高形式，但是“诗学”却是让人头疼的。皮锡瑞在其著名的《经学通论》中论说《诗经》，第一篇叫作“论《诗》比其他经尤难明，其难明者有八”。他认为“《诗》有正义，有旁义，有断章取义，以旁义为正义则误，以断章取义为本义尤误。是以义虽出于古，亦宜审择，难尽遵从。此《诗》之所以难明者一也”。当代研究《诗经》的学者一方面认为孔子是《诗》学研究的第一人，一方面也指出《论语》中断章取义的说诗方式“自不足取，应该说这是受了春秋时代‘赋诗断章’风气的影响，它又转而影响到汉代乃至汉代以后的‘诗经学’研究。这也是在肯定孔子论诗的同时，不能不指出的一点”。[1]

“赋诗断章”的确是春秋时代的风气，《左传》所记载的人物对谈和外交场合，引诗、赋诗的情况屡见不鲜，《诗经》当中的“战战兢兢，如临深渊，如履薄冰”（《节南山之什·小旻》）、“不识不知，顺帝之则”（《文王之什·皇

---

① 洪湛侯：《诗经学史》（上册），北京，中华书局2002年版，第75页。

矣》)、“孝子不匮，永锡尔类”（《生民之什·既醉》)、“自求多福”（《文王之什·文王》）等语句都不止一次出现，值得注意的是，这些语句大都出自《雅》。《左传》襄公二十八年记载：

> 齐庆封好田而嗜酒，与庆舍政，则以其内实迁于卢蒲嫳氏，易内而饮酒数日，国迁朝焉。使诸亡人得贼者，以告而反之，故反卢蒲癸。癸臣子之，有宠，妻之。庆舍之士谓卢蒲癸曰："男女辨姓，子不辟宗，何也?"曰："宗不余辟，余独焉辟之? 赋诗断章，余取所求焉，恶识宗?"

皮锡瑞评论说："则《传》载当时君臣之赋诗，皆是断章取义，故杜注皆云‘取某句’。"[①]“断章取义”不仅对说的人有利，对听的人也有利，“断章”的是一方，“取义”的却是两方，甚至是好几方，“余取所求焉，恶识宗”并非卢蒲癸的个别看法，而是具有普遍意义。

对于经典的完整传承而言，“正义”辅之以“旁义”，或者“注疏”，无疑是基本的途径。但是，“经典”的被认可和被传播，却往往是因为“断章取义”。《左传》中如此，《论语》中如此，韩非子的《解老》和《喻老》也是如此。即使是不考虑断章取义的过程中所阐发的新的意义，其本身也具有保存经典片段的价值，所以“辑佚”就成为文献整理的基本方法之一。

《庄子·天下》中感叹“道术将为天下裂”，然而庖丁解牛的秘诀却是“目无全牛”。我们嘲笑盲人摸象，而实际上我们对象的认识，都是从对象的分裂开始的，或者体积大，或者鼻子长，或者牙齿怪等等。也许可以说，没有“分裂”可能和“分解”可能的，就不是道术；换言之，没有可能被“断章取义”的文献，就不能够成为经典。当然，只有那些得心应手，游刃有余的“分解”和“断裂”才能够赋予经典久远的生命力。

公认为孔子所删定的“《诗》三百”，和“唐诗三百首”或者“宋诗三百首”虽然都可以称为经典，但是其意义在古代显然是很

① 皮锡瑞：《经学通论·诗经·二》，北京，中华书局 1954 年版。

不相同的，《诗经》之外的诗都没有取得过“经”的地位，尽管我们也经常引用“欲穷千里目，更上一层楼”、“山重水复疑无路，柳暗花明又一村”，“不识庐山真面目，只缘身在此山中”等名句来说明某种“哲理”。如果说，《左传》中的引诗和赋诗还有一些类似于当今国家领导人在公众或者外交场合的引诗和赋诗的话，“《诗》三百”何以成为“经学”的源头，而不仅仅是“文学”的源头，无疑是一个饶有兴趣的话题。[①] 除了那些作品本身年代久远，其中的大部分又是出自王室或者为王室所认可，以及历代注疏者们所推测的种种理由以外，孔子的诗论和诗教无疑在其中扮演了无可替代的角色。也就说，孔子后来的地位影响到了“《诗》三百”的地位，孔子先前的解释扩大了“《诗》三百”的影响，孔子作为大教育家和大哲学家，他和他的弟子们对于“《诗》三百”的断章取义，是“《诗》三百”成为“经”的重要原因。同时，“《诗》三百”也成为孔子及其弟子的文化资源，是培育他们和启发他们思想的重要因素。

可见，断章取义和章句训诂以及文本注疏一样是保留、解释、传播经典的重要途径，也可以说，任何章句训诂以及文本注疏都是在断章取义，其中的区别在于：就语境而言，章句训诂以及文本注疏是以原来的文本为上下文，而断章取义则以引用者的话语为上下文，就语义而言，断章取义者是直接阐述他所理解的意义，这种意义常常和他所处的当下的情景有直接关联，而不是逐个字句解释其原来的义涵。

一个有趣的现象是，大多数的人对于经典的了解和记忆都是只言片语，或者可以说，经典从形式上来看是作为完整的文本流传的，但是大多数人所熟悉的是它的片段，这些片段成了大家熟悉的“口头禅”或者“成语”，有专门的工具书来提供它们的源头，很多人一旦找到源头，就会倍感亲切，加深对经典的认识。故而可以说，经典被全面注释和研究的前提，是它具有可以“断章取义”的

① 现当代研究的一大成果是把《诗经》从历代经师的解释中还原为“我国第一部诗歌总集”，不太长的时间里，很多人就以为除中国语言文学系的师生以外，其他“专业”的人士都可以不理会《诗经》了。

价值。

二、兴于诗——孔子的诗教与教师的意义

《史记·孔子世家》："孔子以诗书礼乐教，弟子盖三千焉，身通六艺者七十有二人。如颜浊邹之徒颇受业者甚众。"《论语》中提到《书》的地方不多，诗和礼乐本来就是相通的，所以诗教是孔子教学的重要内容，对自己的孩子也是一样。《论语·季氏》：

> 陈亢问于伯鱼曰："子亦有异闻乎?"对曰："未也。尝独立，鲤趋而过庭。曰：'学诗乎?'对曰：'未也'。'不学诗，无以言。'鲤退而学诗。他日又独立，鲤趋而过庭。曰：'学礼乎?'对曰：'未也。''不学礼，无以立。'鲤退而学礼。闻斯二者。"陈亢退而喜曰："'问一得三。闻诗，闻礼，又闻君子远其子。'"

"不学诗，无以言"，朱熹注："事理通达，而心气和平，故能言。"《论语·阳货》的记载却是"子曰：'小子何莫学夫《诗》，诗可以兴，可以观，可以群，可以怨。迩之事父，远之事君，多识鸟兽草木之名。'"诗的功用如此广泛，可以启发思想，可以考见得失，可以成为维系某种"共同体"的纽带，也可以成为抒发怨愤的载体，[①] 在家里可以成为和父亲相处的指南，出门在外可以成为和君主（今天也许可以统称为"老板"）共事的法宝，最起码也可以认识很多鸟兽草木的名称。[②] 而不仅仅是"心气和平"的问题。总之，不学诗，言论就没有很好的根基，言之无物。其中，"兴"的作用又被充分强调：

> 子曰：兴于诗，立于礼，成于乐。(《论语·泰伯》)

---

① 钱锺书1980年就在日本发表过《诗可以怨》的著名演讲，载《文学评论》1981年第1期，收人氏著《七缀集》，北京，生活·读书·新知三联书店2002版。

② 三国时期，吴人陆机就著有《毛诗草木鸟兽虫鱼疏》，被收入《四库全书》。

“兴”，朱熹注：“起也。诗本性情，有邪有正，其为言既易知，而吟咏之间，抑扬反复，其感人又易人。故学者之初，所以兴起其好善恶恶之心，而不能自已者，必于此而得之。”把“兴”解释为“起”，《说文》中已然。后世学者把“兴”当成是诗歌的本质，传统诗学中的“兴”有三种基本的含义：触物以起情，乘兴而作，文已尽而言有余[①]。但是“兴”对于诗歌的意义，和《论语》中所说的“兴于诗”、“诗可以兴”当中的“兴”，有明显的区别，前者是说“兴”可以作为诗歌的来源和做诗的手法，做诗者是“兴”的主动者，而后者却是诗所具有的“兴起”人们思想的功能，读诗者的感受、情绪、思想等等精神活动被“兴起”。《中庸》中两处可以帮助我们了解“兴”的这种功能：

> 是故居上不骄，为下不倍。国有道，其言足以兴；国无道，其默足以容。诗曰：“既明且哲，以保其身。”其此之谓与？
>
> 今夫山，一卷石之多，及其广大，草木生之，禽兽居之，宝藏兴焉。

《中庸》反复强调“致广大而尽精微”，君子的言论足以给人以启发，广泛传播，“其言足以兴”和“诗可以兴”的句式完全一样。山石的“广大”造就了宝藏的兴盛，也可以说宝藏“兴于大山”。《论语·泰伯》：“君子笃于亲，则民兴于仁”，“兴于仁”和“兴于诗”的句式也是完全一样的，相互比照，才可以发现“兴”的重要价值。“兴于仁”朱熹同样以“起”来解释，并引用张载的话“民化而德厚”作为注释，那么“兴于仁”就可以理解为民众在仁的方面兴盛起来，但是这种解释可能走得远了一些，毋宁说民众会被“仁”所带动、所感动、所启发。正如“兴于诗”不能理解为在诗歌方面硕果累累，而是被诗歌所带动、所感动、所启发。“兴”虽

---

① 彭锋的新著《诗可以兴——古代宗教、伦理、哲学与艺术的美学阐释》（合肥，安徽教育出版社 2003 年版）作了这样的归纳，书中认为“兴”是人类精神活动的基础形式。美学具有方法论的意义。

然要经过“立”和“成”的阶段，但是，“立”和“成”的前提是“兴”。所以孔子强调“诗可以兴”或者“兴于诗”。他对伯鱼有另外的告诫：

> 子谓伯鱼曰：“女为《周南》、《召南》矣乎？人而不为《周南》、《召南》，其犹正墙面而立也与！”（《论语·阳货》）

在孔子看来，如果没有《周南》、《召南》这样的门户，人们只好“正墙面而立”，前进不得。“墙面”大概也是一种比喻，我们今天不了解《周南》、《召南》，恐怕也是“不得其门而入，不见宗庙之美、百官之富。得其门者或寡矣”（《论语·子张》）。

显然，只有对诗有充分掌握和了解的孔子才可能认识到诗的价值，《史记·孔子世家》记载：“古者诗三千余篇，及至孔子，去其重，取可施于礼义，上采契后稷，中述殷周之盛，至幽厉之缺，始于衽席，故曰：‘《关雎》之乱以为《风》始，《鹿鸣》为《小雅》始，《文王》为《大雅》始，《清庙》为《颂》始’。三百五篇孔子皆弦歌之，以求合韶武雅颂之音。礼乐自此可得而述，以备王道，成六艺。”可见，孔子在整理诗歌方面花了很多心思，在《论语》中也能得到印证，“子所雅言，诗、书、执礼，皆雅言也。”（《述而》）“子曰：‘吾自卫反鲁，然后乐正，雅颂各得其所。’”（《子罕》）恐怕不乏“三月不知肉味”的经历。孔子对于诗的整理是一个持续的过程：朱熹在《论语集注·序说》中概括了《史记·孔子世家》的记载：

> 定公元年壬辰，孔子年四十三，而季氏强僭，其臣阳虎作乱专政。故孔子不仕，而退修诗、书、礼、乐，弟子弥众。
>
> 哀公之十一年丁巳，而孔子年六十八矣。然鲁终不能用孔子，孔子亦不求仕，乃叙书传礼记。删诗正乐，序易彖、系、象、说卦、文言。

在司马迁看来孔子对于从后稷、殷周之盛，至幽厉之时的诗歌所作的整理和传播，其意义在于“礼乐自此可得而述，以备王道，

成六艺”，而不仅仅是所谓的“文学”活动。我们固然要反对把《诗经》一味政治化、伦理化的“正统”，但是，如果忽略了孔子在诗教的过程中所寄托的文化理想、社会理想、人格理想，所注重的“兴”的功能，所应用的启发式的方法，同样会发生偏执。

孔子认为对于诗，要紧的不是背诵的篇目的多少：

> 子曰：“诵诗三百，授之以政，不达；使于四方，不能专对；虽多，亦奚以为？”（《论语·子路》）

“诵诗三百，授之以政”并不等于“诗三百”只能用于政治领域，或者“使于四方”，孔子不过是举了比较常见的例子而已，“达”是“通”，“专”朱熹注释为“独”，是非常贴切的，诵诗读诗，终归要有自己独到的体会，能够独立应付各种挑战。

孔子首先是伟大的教师，从对于诗的态度来看，他能够充分占用材料，又能够筛选出其中的精华，进而阐发其深远的意义，注重其“兴”的功能。孔子具有强烈的文化使命感，“郁郁乎文哉吾从周”，又具有锲而不舍的精神，“学而不厌，诲人不倦”，“乐以忘忧，不知老之将至”，这些都是众所周知的了。但是，我们要强调孔子也是最伟大的学者（学者本来就应该是最善于学习的人），或者说它是有学问的教师，是研究型的教师，他的学问和研究总是在深入和扩大着，在他所涉及的每一个领域都是集大成者。而教师的意义无非是树立学习的榜样，提供学习的素材，训练学习的方法。对教师来说“学”是更要紧的事情。如陈少明所指出的：“孔子是作为学而不是教的榜样而得到表彰的。这提示我们注意孔子本身的学对其教的意义。”[①] 至于“学习”本身的意义，不是本文所讨论的主题。

三、能专对——《论语》、《孔子世家》中的引诗和用诗

引诗不仅是引用，还包括引申，或者说，之所以引用，是因为

① 陈少明：《立言与行教》，“作为生活方式的古典哲学”研讨会论文，2003 年 3 月。

引申出了新的意义。但是，引用有的时候也是为了强调其原意，而不是引申。赋诗则是对于诗的某一部分的口头引用。《论语》和《史记·孔子世家》中孔子和他的弟子们多次引诗和赋诗，其中不仅意味着语境的转换，也意味着语义的引申。其中也包括孔子同时代的人引诗来表达他们对孔子的看法。按照艾柯（UMBERTO ECO）的看法，应该充分重视“诠释本文”（interpreting a text）和“使用本文”（using a text）的区别，[①] 但是站在“实用主义”和“反本质主义”立场上的罗蒂（RICHARD RORTY）却认为“任何人对任何物所作的任何事都是一种‘使用’。诠释某个事物、认识某个事物、深入某个事物的本质等，描述的都只不过是使用事物的不同方式。”[②] 反观孔子，他编诗、教诗，不可能不诠释诗的“本文”，但是，在《论语》和《史记·孔子世家》中我们所看到的多是引诗，对诗的引用有一个前提，就是引述者和听众或者读者都已经了解或者需要了解其原意，或者说其码要懂得该诗的“字面意思”，但是引用有可能是重申这样的原意，更多的情况是借助它来表达新的意见。“使用”和“诠释”的关系并不是固定化的，而是和语境分不开的，“过度诠释也好”，“过度使用”也好，那个“度”实际上也是变动不居的，从原意看来谬以千里的使用，在当下的语境里可能就是恰如其分（度）。

一直纠缠不清的问题是，“那么，‘原意’究竟是什么”。笔者的回答是，“原意”就是某一个字或词区别于其他字和词的原始涵义，即“字面意思”。任何文本如果没有什么确定性的“字面意思”的话，他们的被使用就是不可思议的事情，文本首先具有可通约的“字面意思”，才有可能引起歧义，也就是说所谓的“分歧”都是基于某一共同点的，如伽德默尔所言：“事实上，每一种误解不都是以一种‘深层的共同一致’为前提吗？”[③] 经常发生的误解是把“原

---

① 艾柯：《作者与文本》，见柯立尼编《诠释与过度诠释》，王宇根译，北京，三联书店 1997 年，第 83 页。

② 罗蒂：《实用主义之进程》，见柯立尼编《诠释与过度诠释》，王宇根译，北京，三联书店 1997 年，第 115 页。

③ 伽德默尔：《哲学解释学》，夏镇平、宋建平译，上海译文出版社 1994 年，第 7 页。

意”当成是“某一个”固定的意义，而不是把它看成是“某一类”意义的集合。我们不能忘记语言的概括性，语言的功能本来就是“以类万物之情”。因此，同一个字，同一个词在不同的语境里，一方面是意义的载体，另一方面，也是被选择、被搭配、被使用的对象，在和其他的语词发生关联的过程中，不可避免地衍生出新的意义来。尽管“文本文件”在电脑的文字处理中是一种格式最少的文件，但毕竟是“成文”的物件。任何文本一方面能使作者和读者皆有所“本”，另一方面，其“文”又是经过修饰、加工或者渲染，给作者和读者都留下了未尽的含义。或许“言不尽意”、“诗无达诂”和“立言以尽意”、“诗无隐志”这样看起来的对立的属性，以及这种对立本身都有可能成为语言和诗歌的魅力所在。但是，作为经典的“言”和“诗”往往具有“一旦拥有，别无所求”的价值，一字减不得，一字加不得。所以，分析引用和诠释是否过度，需要考察所引用的内容和所诠释出的意义是否是别的语言和诗歌所不可替代的。

和很多学者一样，艾柯也认为一个创造性的本文总是一个开放的作品。他说：“创造性本文中语言所起的独特性作用——这种语言比科学本文的语言更模糊，更不可译——正是出于这样一种需要：让结论四处漂泊，通过语言的模糊性和终极意义的不可触摸性去削弱作者的前在偏见。”我们也可以引申一下艾柯的观点，认为作者并不是最能了解自己作品价值的人，正如父母并不一定知道子女“将来”要做什么，能做什么。而作品的生命力也是取决于读者的，所以艾柯也不得不承认一个本文可以有许多不同的解释。艾柯还特意指出：“显然，有些哲学本文也可以归入‘创造性’本文的范畴，而也有一些所谓的‘创造性本文’其目的在于说教，在于给出一个结论——在这种文本中，语言无法实现其开放的状态。”[1] 那么，以记载孔子的说教为主要内容的《论语》以及相关的文献中，对于诗的引用又是什么样的状况呢？为方便讨论，将相关材料分别列举：

---

① 艾柯：《应答》，见柯立尼编《诠释与过度诠释》，王宇根译，北京，三联书店1997年，第172页。

（一）论学问

子贡曰："贫而无谄，富而无骄，何如？"

子曰："可也；未若贫而乐，富而好礼者也。"

子贡曰："诗云：'如切如磋，如琢如磨'，其斯之谓与？"

子曰："赐也，始可与言诗已矣，告诸往而知来者。"（《论语·学而》）

《卫风·淇奥》[①] 中"如切如磋，如琢如磨"，实际上被用做形容词，和后文的"如金如锡，如圭如璧"一样，既然讲到了"如"，就不是"有匪君子"在那里切磋骨器，或者琢磨玉器，而是说他像切磋好的骨器，琢磨好的玉器。

而在《论语》中子贡把他和孔子之间深入的讨论用"如切如磋，如琢如磨"来概括，"切磋"和"琢磨"成为了具有普遍意义的方式或者手段，孔子很高兴，认为子贡"赐也，始可与言诗已矣，告诸往而知来者"。正如朱熹所注："言治骨角者，既切之而复磋之；治玉石者，既琢之而复磨之；治之已精，而益求其精也。子贡自以无谄无骄为至矣，闻夫子之言，又知义理之无穷，虽有得焉，而未可遽自足也，故引是诗以明之。"我们不必像朱熹那样分辨出子贡和孔子的高低上下，在方法论上，子贡和孔子都是"精益求精"的典范，所以"如切如磋，如琢如磨"就成了治学不二法门。《礼记·学记》："君子如欲化民成俗，其必由学乎！玉不琢，不成器；人不学，不知道。是故古之王者建国君民，教学为先。"《荀子·大略》："人之于文学也，犹玉之于琢磨也。《诗》曰：'如切如磋，如琢如磨。'谓学问也。"现代汉语中的"切磋"和"琢磨"，基本上是在使用他们的引申意。由此可见，子贡的引诗是一个创造性的活动，能够使"切磋"和"琢磨"脱离原诗，成为"告往知来"、举一反三的方法，具有更广泛的意义。

---

① 瞻彼淇奥，绿竹猗猗。有匪君子，如切如磋，如琢如磨。瑟兮僩兮，赫兮咺兮。有匪君子，终不可谖兮。瞻彼淇奥，绿竹青青。有匪君子，充耳琇莹，会弁如星。瑟兮僩兮，赫兮咺兮。有匪君子，终不可谖兮。瞻彼淇奥，绿竹如箦。有匪君子，如金如锡，如圭如璧。宽兮绰兮，猗重较兮。善戏谑兮，不为虐兮。（《卫风·淇奥》）

（二）讥僭越

> 三家者以《雍》彻。子曰：“‘相维辟公，天子穆穆’，奚取于三家之堂？”（《论语·八佾》）

鲁大夫孟孙、叔孙、季孙三家祭祀宗庙，演颂《雍》来表示结束。《雍》[①] 是《周颂》的内容，孔子直接引用其中的原话“相维辟公，天子穆穆”，是要突出天子祭祀宗庙，只有被分封的诸侯才可以辅助他，换言之，诸侯只有“相”（辅助）的资格，何况是诸侯的家臣！孔子最不能容忍僭越，但是，假如他不是引用“三家”所演颂的《雍》当中的原话就达不到揭露“三家”明知故犯，僭越礼制的目的。《中庸》：“故君子以人治人，改而止。”朱熹注：“故君子之治人也，即以其人之道，还治其人之身。其人能改，即止不治。”孔子正是引用《雍》之中的原话“以其人之道，还治其人之身”，孔子的这种引用实际上是要反对“三家”对《雍》的滥用。

（三）明境界

> 曾子有疾，召门弟子曰：“启予足！启予手！《诗》云：‘战战兢兢，如临深渊，如履薄冰。’而今而后，吾知免夫！小子！”（《论语·泰伯》）
>
> 子谓颜渊曰：“用之则行，舍之则藏，唯我与尔有是夫！”子路曰：“子行三军，则谁与？”子曰：“暴虎冯河，死而无悔者，吾不与也。必也临事而惧，好谋而成者也。”（《论语·述而》）

“战战兢兢，如临深渊，如履薄冰”沿用至今。在《诗经·小旻》[②]

---

① 有来雍雍，至止肃肃。相维辟公，天子穆穆。于荐广牡，相予肆祀。假哉皇考，绥予孝子。宣哲维人，文武维后。燕及皇天，克昌厥后。绥我眉寿，介以繁祉。既右烈考，亦右文母。（《周颂·臣工之什·雍》）

② 旻天疾威，敷于下土。谋犹回遹，何日斯沮！谋臧不从，不臧覆用。我视谋犹，亦孔之邛。潝潝訿訿，亦孔之哀。谋之其臧，则具是违；谋之不臧，则具是依。我视谋犹，伊于胡底！我龟既厌，不我告犹。谋夫孔多，是用不集。发言盈庭，谁敢执其咎？如匪行迈谋，是用不得于道。……不敢暴虎，不敢冯河。人知其一，莫知其它。战战兢兢，如临深渊，如履薄冰。（《小雅·节南山之什·小旻》）

中是劝戒之词，警告说人们只知道不敢徒手搏虎，不敢徒步过河，却不知道在“天威”面前小心谨慎。在《诗经·小宛》[①] 中则是描述“温温恭人”之词。曾子引用此句的背景是“有疾”，虽然不能像宋人一样断定这是曾子临终说的话，但是曾子的疾病肯定是相当严重，而他自己肯定是很受教育，很有感触，语气急切而中肯。经典当中的话语在现实生活中常常被“应验”，从而加深人们对经典的认识，觉得更有必要宣传经典，和别人“分享”自己的体会，曾子引诗正是很好的例子。

《论语·述而》孔子对子路所言则是化用了《诗经·小旻》，告诫子路即使是行军打仗，也要“临事而惧，好谋而成”，显然是针对子路好勇的性格而言的。“化用”是引用的另外一种形式，因为不是很直接，所以需要特别注意。也就是说经典的传播有时候是采取比较隐蔽的方式，由此使得注释对于经典来说是不可缺少的。这样的例子在《论语》中不是孤立的。

（四）求方法

> 子贡曰：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”子曰：“何事于仁，必也圣乎！尧、舜其犹病诸！夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”《论语·雍也》

“能近取譬”是儒家最重要的方法论之一，也是受到《诗经》的影响，论者于此较少注意，《大雅·荡之什·抑》中有一节说：

> 於乎小子，告尔旧止，听用我谋，庶无大悔，天方艰难，曰丧厥国，取譬不远，昊天不忒，回遹其德，俾民大棘。

“取譬不远”就是“近取譬”，孔子强调“能”，显然是因为很

① 宛彼鸣鸠，翰飞戾天。我心忧伤，念昔先人。明发不寐，有怀二人。……温温恭人，如集于木。惴惴小心，如临于谷。战战兢兢，如履薄冰。（《小雅·节南山之什·小宛》）

多人“不能”。由此我们可以看出孔子“述而不作”的重要性，对于经典的熟悉和领悟，是思想火花的重要源头，引之申之，始成条理。《论语·子罕》：“唐棣之华，偏其反而。岂不尔思？室是远而。”子曰：“未之思也，夫何远之有？”“唐棣之华”等句是逸诗，孔子反问：“何远之有”，被看成是“极有涵蓄，意思深远”。[①] 唐棣树的花到处翻飞，最后都飘落到大地，显然又是一个季节转换的时间，怎么会不想你呢？只是居住地离你远呀。《卫风·竹竿》有更为直接的表达：“籊籊竹竿，以钓于淇。岂不尔思，远莫致之。”孔子说，没有去“思”他（她），怎么会有“远”的感觉呢（孔子的语义是连贯的，不能解释为孔子指责那个人“未之思”，然后又质问“何远之有”，因为人家明明是“思”了的）？我们可以说，想到某一个人或物离自己很远，实际上希望那个人或物离自己很近，进一步说，“思”那个人或物的时候，就已经是去接近那个人或物了。另外一个方面是，落叶或者落花都要“归根”，没有归根的，便引起伤感，而看上去，花总是离根最遥远的。

注疏者已经注意到孔子的“未之思也，何远之有”，和《诗经·卫风·氓》[②] 当中的“不思其反”、“反是不思”有异曲同工之妙，也是孔子“以反作正”的方法。[③] “不思其反”固然也可以理解为“不思量违反了誓言”，更贴切的理解是“不思量返回到自己的誓言”，因为那个“信誓旦旦”的人不是不知道自己违反了誓言，而是不愿意重新回到自己的誓言。孔子则进一步发挥说，既然“思其反”，还有什么远的呢？正所谓“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣”（《论语·述而》）。《中庸》中则进一步说：“道不远人。”看来“正言若反”不是老子的专利，更可见诗三百对于孔子的深刻影响。

（五）评人物

> 子曰：“衣敝缊袍，与衣狐貉者立，而不耻者，其由也与！‘不忮不求，何用不臧？’”子路终身诵之。子曰：“是道也，何

---

① 朱熹《论语集注》引程子言。

② 原诗：“及尔偕老，老使我怨。淇则有岸，隰则有泮。总角之宴，言笑晏晏。信誓旦旦，不思其反。反是不思，亦已焉哉！”

③ 刘宝楠：《论语正义·子罕》引。

足以臧?”（《论语·子罕》）

孔子先是用“不忮不求，何用不臧”[1]来赞扬子路，子路难得被孔子明确表扬，于是对于“不忮不求，何用不臧”终身诵之，孔子随即加以纠正：“是道也，是道也，何足以臧。”“何足以臧”是说“有什么值得珍爱的呢”，不是说“不可以臧”，但是也恰好和“何用不臧”形成反义，可谓“叩其两端”，这种警醒顺其势而反其意，事半功倍。从文学家的角度来看，《邶风·雄雉》[2] 这样评论性的结尾不够含蓄，“索然无味，连前面的意境也一并破坏了”，不如《王风·君子于役》迂回曲折，尤其是“不忮不求，何用不臧”被当成是画蛇添足的说教，“非妇人语”。[3] 但是，却可以被思想家拿来直接评价人物，并引申出不足以沾沾自喜的训诫。

（六）诚言行

南容三复白圭，孔子以其兄之子妻之。（《论语·先进》）

“白圭”在《史记·仲尼弟子列传》中写为“白圭之玷”，出自《大雅·荡之什·抑》[4]，是说“白圭”这种玉器上面的污点还可以磨掉，如果说出去的话有什么不妥，就很难挽回了。原诗本来是告诫君主的，南容反复吟诵，显然是非常认可这个原则。而孔子把兄长的女儿嫁给他，这个举动不同寻常，而且不是个案，也不是只有这个理由：

子谓公冶长“可妻也。虽在缧绁之中，非其罪也”。以其子妻之。

---

① 《论语·子罕》马融注：“忮，害也。不疾害，不贪求，何用而不善。”

② 雄雉于飞，泄泄其羽。我之怀矣，自诒伊阻。雄雉于飞，下上其音。展矣君子，实劳我心。瞻彼日月，悠悠我思。道之云远，曷云能来？百尔君子，不知德行。不忮不求，何用不臧。（《邶风·雄雉》）

③ 程俊英、蒋见元：《诗经注析》（上），北京，人民文学出版社 1991 年版 84 页。

④ ……慎尔出话，敬尔威仪，无不柔嘉。白圭之玷，尚可磨也；斯言之玷，不可为也。……（《荡之什·抑》）

> 子谓南容"邦有道，不废；邦无道，免于刑戮"。以其兄之子妻之。
>
> 《论语·公冶长》

从"自由恋爱"的角度，可以有一连串的质问：孔子有什么权利决定他侄女的婚姻，难道欣赏一个人就要把侄女嫁给他吗，如果没有这个侄女怎么办，南容会接受孔子的侄女吗？有人甚至分析了为什么孔子把自己的女儿嫁给公冶长而把兄长的女儿嫁给南容。但是，如果以南容所诵的"白圭之玷"为重点，就不难理解南容被孔子认为是谨言慎行的典范，或者说南容已经深刻领会到言语要谨慎的必要性，是可以托付终身的人。

《大雅·荡之什·抑》之中的"夙兴夜寐"，"不愧于屋漏"，"投我以桃，报之以李"，"匪面命之，言提其耳"等诗句也是被直接引用或者被略加转化地引用，成为中国人的"文化基因"。南容在这首本来是告诫君主的诗当中看重对于士人的人格修养有借鉴作用的"白圭之玷"，能够"活学活用"，可能也是被孔子欣赏的原因。

（七）答疑问

> 子张问崇德、辨惑。子曰："主忠信，徙义，崇德也。爱之欲其生，恶之欲其死；既欲其生，又欲其死，是惑也。'诚不以富，亦祇以异。'"（《论语·颜渊》）

"诚不以富，亦祇以异"出自《小雅·鸿雁之什·我行其野》[①]，是说那个负心的人另有新欢，的确不是因为对方富有，也只是因为对方异样罢了，这是站在理解那个负心人的立场上。如果是谴责的立场，就可以解释为只是因为贪图新奇而不是为了她的财富，你就抛弃了我，或如朱熹《诗集注》："言尔不思旧姻而求新匹也，虽实不以彼之富而厌我之贫，亦祇以其新而异于故耳。"孔子为什么引

---

① 原诗："我行其野，蔽芾其樗。婚姻之故，言就尔居。尔不我畜，复我邦家。我行其野，言采其蓫。婚姻之故，言就尔宿。尔不我畜，言归斯复。我行其野，言采其葍。不思旧姻，求尔新特。成不以富，亦祇以异。""成"同"诚"。

用这句诗来回答子张的问题，看起来有些费解，以至于有人认为这是错简。实际上，孔子在这里引诗，是直接回答“辨惑”。爱一个人希望他死而复生，讨厌一个人恨不得他立刻死掉，“既欲其生，又欲其死，是惑也”。爱和恨本来都不能直接影响别人的生死，更何况爱恨交加或者忽爱忽恨，并不是因为对方的富有，而仅仅是因为对方和自己有不同之处——这样的不同可能招致恨，也可能招致爱。在孔子看来，爱和恨也是“过犹不及”，要摆脱疑惑，就要“主忠信”，从实际情况出发，向正义靠拢，自然不会被偏执的爱或恨所迷惑。樊迟也曾提出过类似的问题，孔子回答说：“一朝之忿，忘其身，以及其亲，非惑与？”（《论语·颜渊》）孔子也反对出于“一朝之忿”喜新厌旧，但是他在引诗的时候，结合子张的问题，从“爱”和“恶”这两种人类的基本感情出发，解释“惑”的原因，自然超越了诗的原意。

（八）劝孔子

> 子击磬于卫。有荷蒉而过孔氏之门者，曰：“有心哉！击磬乎！”既而曰：“鄙哉！硁硁乎！莫己知也，斯己而已矣。深则厉，浅则揭。”子曰：“果哉！末之难矣。”（《论语·宪问》）

《论语》中多有民间智者以“荷蒉”、“荷蓧”、“耦而耕”、“歌而过”等类似于劳作或者发狂的行为和孔子师徒“偶然相遇”，对他们多有规劝或者讥刺，显示了完全不同的思想旨趣。这位“荷蒉者”则引用《邶风·匏有苦叶》[①] 中的诗句讽刺孔子没有自知之明，奉劝他随机应变，“深则厉，浅则揭”。《邶风·匏有苦叶》是“女求男”之诗，主人公希望心上人尽快渡河过来，情不自禁地替他想好了过河的办法。“深则厉，浅则揭”实际是希望他能顾不得河水的深浅来和自己相会。

孔子在卫国演奏“磬”，大概也是有某种追求，所以“荷蒉者”

① 匏有苦叶，济有深涉。深则厉，浅则揭。有弥济盈，有鷕雉鸣。济盈不濡轨，雉鸣求其牡。雝雝鸣雁，旭日始旦。士如归妻，迨冰未泮。招招舟子，人涉卬否。人涉卬否，卬须我友。

说他“有心”。但是“荷蒉者”对于孔子的“专确”不以为然，引诗规劝。我们不能十分肯定“荷蒉者”对于诗比较熟悉，甚至有可能他不知道自己引用的句子出自哪一首诗，但是，他是一位善于思考和表达的人则是没有疑问的，他扩大了“求”的内涵，突出了“深则厉，浅则揭”的方法，以此来规劝孔子。这种发挥为后人所接受，张衡《应闲》一文中的“闲余者”也说：“深厉浅揭，随时为义，曾何贪于支离，而习其孤技邪?”（《后汉书·张衡列传》）孔子则采取了“不随时”，即“知其不可而为之”的态度，尽管他也知道“深厉浅揭”就没什么难的了。

“深厉浅揭”究竟指的是什么是一个容易被忽略的问题。《小雅·释水》：“济有深涉，深则厉，浅则揭。揭者，揭衣也，以衣涉水为厉，腰膝以下为揭，腰膝以上为涉。腰带以上为厉。”这是最通行的解释。可是和“匏有苦（枯）叶”有什么关系呢？闻一多先生曾指出这和古人依靠葫芦渡河有关：“厉是带在腰间，揭是挑在肩头”①。《国语·鲁语下》：

> 诸侯伐秦，及泾莫济。晋叔向见叔孙穆子曰：“诸侯谓秦不恭而讨之，及泾而止，于秦何益?”穆子曰：“豹之业，及《匏有苦叶》矣，不知其它。”叔向退，召舟虞与司马，曰：“夫苦匏不材于人，共济而已。鲁叔孙赋《匏有苦叶》，必将涉矣。具舟除隧，不共有法。”是行也，鲁人以莒人先济，诸侯从之。

叔孙穆子用赋《匏有苦叶》的方式来表达自己一定要渡河伐秦的决心，韦昭注：“佩匏可以渡水也”容易引起误解。“苦匏”当为“枯匏”，即干了的葫芦，干了的葫芦容易漂在水面，人们过河时把他系在腰里显然不是要真正依靠它，而是希望自己和葫芦一样不会沉下水，所以“葫芦”只是一种符号或者象征，不难想象，人们平常也会把葫芦挂在腰里作为装饰品或者吉祥物。孔子就不愿意做这样的葫芦，“能系而不食”：

---

① 氏著：《诗经通义》，长春，时代文艺出版社，1996年。

佛肸召，子欲往。子路曰："昔者由也闻诸夫子曰：'亲于其身为不善者，君子不入也。'佛肸以中牟畔，子之往也如之何？"子曰："然，有是言也。不曰坚乎？磨而不磷；不曰白乎？涅而不缁。吾岂匏瓜也哉？焉能系而不食！"（《论语·阳货》）

《史记·孔子世家》中这段材料是和"深厉浅揭"的材料放在一起的，仔细看来，其中的思想的确是相通的。

（九）疏怨愤

孔子知弟子有愠心，乃召子路而问曰："诗云'匪兕匪虎，率彼旷野'。吾道非邪？吾何为于此？"子路曰："意者吾未仁邪？人之不我信也。意者吾未知邪？人之不我行也。"孔子曰："有是乎！由，譬使仁者而必信，安有伯夷、叔齐？使知者而必行，安有王子比干？"

子路出，子贡入见。孔子曰："赐，诗云'匪兕匪虎，率彼旷野'。吾道非邪？吾何为于此？"子贡曰："夫子之道至大也，故天下莫能容夫子。夫子盖少贬焉？"孔子曰："赐，良农能稼而不能为穑，良工能巧而不能为顺。君子能修其道，纲而纪之，统而理之，而不能为容。今尔不修尔道而求为容。赐，尔志不远矣！"

子贡出，颜回入见。孔子曰："回，诗云'匪兕匪虎，率彼旷野'。吾道非邪？吾何为于此？"颜回曰："夫子之道至大，故天下莫能容。虽然，夫子推而行之，不容何病，不容然后见君子！夫道之不修也，是吾丑也。夫道既已大修而不用，是有国者之丑也。不容何病，不容然后见君子！"孔子欣然而笑曰："有是哉颜氏之子！使尔多财，吾为尔宰。"（《史记·孔子世家》）

鲁哀公六年，孔子已经是六十多岁的人了，影响日益扩大，但是被陈蔡联合围困，因为陈蔡的大夫达成共识，不能让孔子去辅佐

楚王，孔子的弟子处于饥饿状态，都有些恼火，子路和子贡甚至给孔子脸色看。孔子知道弟子们心怀不满，所以引用《小雅·何草不黄》[1] 中的“匪兕匪虎，率彼旷野”来形容自己率领弟子到处奔波的状况，“不是野牛也不是老虎，为什么领着他们在旷野中狂奔”。孔子主动提出的问题比子路所提出的“君子亦有穷乎”的问题更加切中要害，孔子当时回答子路说“君子固穷”，但是显然还没有说服众弟子。孔子干脆自己设问，野兽般疲于奔命而遭遇困境，难道是自己的学说出了问题？要不为什么会这样？这样的问题显然说出了众弟子的心事，子路就认为是孔子在仁和智方面可能做得不够而不被信任，孔子反问子路“是这样吗”，并举例说明。子贡则建议孔子“主动打一点折”，孔子批评子贡没有远大志向。只有颜回说“不容何病，不容然后见君子”，使孔子非常欣慰，甚至愿意为颜回做管家（假如颜回有钱的话——孔子是很幽默的）。

《小雅·何草不黄》原诗的目的是批评“用兵不息，视民如野兽”的统治者，孔子用来自况，置换了语境，而保留了“匪兕匪虎”的原意，又引申出自己和弟子们不顾个人安危和眼前得失而四处奔波的使命感。同时又找到了和弟子的共同语言，在诱导他们说出真实想法之后又加以批评，场景非常生动，以引诗为中介的师生互动在孔子的主导下，十分深入，三位杰出弟子的不同形象跃然纸上。可见“兴、观、群、怨”不仅仅是诗的美学功能，而且是诗对于思想、对于教育、对于生活本身的功能。

明代焦竑以为：“韵之于经，所关若浅鲜。然古韵不明，至使诗不可读，诗不可读，而正得失、动天地，感鬼神之教，或几于废。”[2] 音韵是章句训诂的核心内容之一，但是诗的“可读”在于可朗读，也可默读，对于思想家来说，重要的是要“解读”，引用是以理解或者解释为基础的。这样看来，学科的分野在孔子那里就埋下了伏笔。孔子的诗教虽然不能完全等同于《毛诗序》所说的“正

---

① 何草不黄？何日不行？何人不将？经营四方。何草不玄？何人不矜？哀我征夫，独为匪民。匪兕匪虎，率彼旷野。哀我征夫，朝夕不暇！有芃者狐，率彼幽草。有栈之车，行彼周道。

② 氏著：《毛诗古音考序》，《澹园集》卷十四，北京，中华书局1999年，第128页。

得失、动天地，感鬼神”，但是他和他的弟子们通过引诗来更好地表达自己的思想，同时也为所引之诗赋予了新的内涵，却是值得仔细考究的。

有意思的是，司马迁也引诗来评价孔子：

> 太史公曰：诗有之："高山仰止，景行行止。"虽不能至，然心向往之。余读孔氏书，想见其为人。适鲁，观仲尼庙堂车服礼器，诸生以时习礼其家，余祗回留之不能去云。天下君王至于贤人众矣，当时则荣，没则已焉。孔子布衣，传十余世，学者宗之。自天子王侯，中国言六艺者折中于夫子，可谓至圣矣！（《史记·孔子世家》）

“高山仰止，景行行止”出自《小雅·车辖》，于省吾先生已证，“止”当为“之”，[1] 原诗是描写赶赴婚礼的途中仰望高山，行走于大路的情形，后来被用来形容人的德行高尚，为后人所敬仰和效仿。可见，经典的被引用是更加富有情趣，更加生动的。

小　结

引诗的范围

《诗经》是《论语》引用最多的经典，风、雅、颂都有涉及，以《风》和《小雅》中的诗篇居多。

用诗的的领域

涉及学问、礼数、言行、仁爱、贫富、穷达、得失、生死、进退等孔子及其弟子经常讨论的问题，有的被当作方法，有的被当作境界，有的被当作戒律，有的被当作劝导，有的被当作准则，有的则被当作“诱饵”。

引诗的模式和效果

剥离母体——语境置换——原意转向——语义引申——语义固

---

① 氏著：《泽螺居诗经新证》，北京，中华书局 1982 年，第 184 页。

定，不管是孔子、孔子弟子或者是“荷蒉者”引诗都是这样的模式。“语境置换”实际上就是上下文的置换，也就是“断章”，引用很少是全文，而更多是“断章”。具体包括主语的置换，指向的置换，词性的置换等。所谓的“原意转向”要么是释放了被原诗所拘泥的一词多义或者一词多性，要么是赋予了新的意义和词性，但是原意转向并不是抛弃原意，否则，引用就没有根据了。而被引申出来的意义又常常被固定下来，成为“成语”，其影响要远远超出它的母体，甚至可以说“母以子贵”，那些被引用的诗句促成了诗三百成为“经典”。任何经典所描述的人物、事件、制度等等都是不可重复的，不能剥离其母体，就无法引用。

当然，引用者的影响也不容忽视，也就是说，引用是否确当，“取义”是否精妙，是大有学问的。与其一味指责孔子及其弟子“误解”或者“滥用”了诗经，不如认真思考孔子和他的弟子以及当时的人们怎样理解了诗三百，怎样引用了诗三百，才可以较为贴近地知道他们是如何理解生活，理解世界的。所以说“能专对”，不仅是在外交场合能做出有针对性的回答，而且是在日常思考和讨论中，能够专门引诗来作为对答。朱熹把“专”解释为“独”，引诗要有独特性和独立性，而独特性和独立性不仅仅是对引诗者而言，不能人云亦云，还意味着，所引用的诗句能够独立于母体，具有独特的价值。可见，“断章取义”并非易事。

引诗的副作用及其限度

显然，引诗不当会遭到嘲笑，但是，诗句一旦被引用出来，引用者总可以迂回辩解，自圆其说，“原教旨主义者”最反对这一点，《汉书·艺文志》就表露了这样的无奈：

> 《书》曰：“诗言志，歌咏言。”故哀乐之心感，而歌咏之声发。诵其言谓之诗，咏其声谓之歌。故古有采诗之官，王者所以观风俗，知得失，自考正也。孔子纯取周诗，上采殷，下取鲁，凡三百五篇，遭秦而全者，以其讽诵，不独在竹帛故也。汉兴，鲁申公为《诗》训故，而齐辕固、燕韩生皆为之传。或取《春秋》，采杂说，咸非其本义。与不得已，鲁最为近之。三家皆列于学官。又有毛公之学，自谓子夏所传，而河

间献王好之，未得立。

在班固看来，鲁、齐、韩三家说诗，“咸非其本义。与不得已，鲁最为近之”。经典的接受，往往就是在“不得已”的情况下发生的，因为一些解释终归是“近之”的，总比无所适从，无从理解要好。但是，这样恰好说明经典的不可替代性，不可穷尽性，也就是说，我们可以在所有的解释之外，开辟出自己的理解。不管引诗的人怎样强调“效用”或者“实用”原则，经典本身和文字本身总是一种限度。意义当然存在于效果当中，甚至可以说，意义就等于全部效果，只要引诗达到了一定的效果，这样的活动就是有意义的。但是，“言、意”总是不能分割的，问题只在于言能否尽意，“得意”可以忘言，但是无言则不可以得意。[①]

班固也没有注意到，那些“观风俗，知得失，自考正”的“王者”们，实际上是最大程度上改变了诗的本义——诗变成了歪曲和限制民众生活方式一种手段。而后世的儒生以为孔子就是要为王者立言，而忽视了他作为教师、作为学者、作为思想家的引诗并不是总和政治结合在一些。

① “拈花微笑”或者类似的肢体语言，也是大量阅读、讨论之后或者之中表示有所领悟。

试论孔子的『仁』与『乐』

——以《论语》为中心

陈文洁

孔子的地位，一直是圣人先师，但孔子不敢以“圣”自居，唯自许以“师”而已[①]，盖以孔子之观点，必有尧舜之事功而后可称“圣”[②]，后世虽以“素王”为之力辩，但其平生所为之事终究没有太多现实政治的意义。西学东渐，孔子更被目为所谓“轴心时代”的大哲学家，然以“哲学”诠释其思想，或会与孔子根植于其中的深厚传统失之交臂。古希腊意义上的哲学乃是个人理性对于“正确”生活及其根据的孜孜不倦的思索，孔子并未予个人理性以如此崇高的“立法”地位，于他而言，生活（群体和个人的）所应遵循之道路是明朗且敞开的，传统的“礼”为个人及人群指明了生活的方向及具体的方式，而他之所以认定此道路是“正确”的，乃是基于其对于祖先生活方式的信念。故孔子乃是传统的崇信者与传承者，其为师为学，无不出于此。孔子对于传统的一大贡献是，在礼崩乐坏之时，于“礼”中体悟到“仁”为个体生命的安身立命之本，并通过“仁”的教诲为个

---

① 参“子曰：‘若仁与圣，则吾岂敢？抑为之不厌，诲人不倦，则可谓云尔已矣？’”（《述而》）

② 参《雍也》：“子贡曰：‘如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？’子曰：‘何事于仁，必也圣乎！尧、舜其犹病诸！……’”故孔子所称之“圣”，乃以政治上的事功论之。

人提供了依循传统之道（“礼”）的内在支撑，从而使传统生活的延续成为可能，“仁”是孔子思考与行事的立足处，即便为宋儒所津津乐道的“孔颜乐处”，也需深入孔子对于“仁”的理解及发扬方可觅得。

一、礼与仁

“仁”是孔子思想的核心，已是共识，但孔子讲“仁”，固然是其自身的体认与发明，却非空穴来风，乃是本之于“礼”、取之于“礼”。“礼”制流传到孔子的时代，已发育成熟而在现实层面上却几近凋落，孔子的“仁”教，正是应时之需，为恢复传统的生活方式提供了内在的依据和新的动力，此种复兴传统的努力，与其对传统之信念与热爱息息相关，故在论“仁”之前，简单澄清孔子对于传统之态度是必要的。

1.1 礼：孔子对传统之信念

礼最早即为古代先民祭祀的仪式。“夫礼之初，始诸饮食，其燔黍捭豚，汙尊而抔饮，蒉桴而土鼓，犹若可以致敬于鬼神。”（《礼记·礼运》）礼作为一种传统的生活方式，其内在意义是一以贯之的。周公制礼，甚重丧祭之礼，其所制之“礼”亦非凭空而来，乃本之于夏、商二代，如孔子所言，“殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也。”（《为政》）所以，至孔子之时，礼已传承数代，虽有损益，然“三代之礼一也，民共由之，或青或素……其道一也。”（《礼记·礼器》）孔子言“郁郁乎文哉，吾从周”（《八佾》），其所尊从之周礼，乃是有着深厚传统的生活之道。

孔子对传统之态度，《论语》中记载甚明：

> 子曰：“述而不作，信而好古，窃比于我老彭。”（《述而》）
> 子曰：“我非生而知之者，好古，敏以求之者也。”（《述而》）

夫子自道“好古”，兼以“信”，其对古代流传下来的文化（极言之为周礼），非“喜好”一语可以道尽，其中尚有“崇信”之意味，此种对于传统的热爱，有类宗教信念的意义。[①]“信而好古”表明孔子相信之，后热爱之，虽然其“信”与“好”乃是二而一之事，但点出此逻辑上的顺序，可以说明，孔子之“好古”实是建基于对传统的信念上，换言之，他孜孜以求古代的学问，非徒以审美上的判断（郁郁乎文哉），乃是相信传统的礼制向人指示了生活之正道，甚至其审美上的好恶也与此信念密不可分。

《论语》除记录孔子对其弟子的教诲外，有不少处记载了孔子行礼之事，如《乡党》一章，便集中描绘了孔子举止进退之种种，“其动容周旋，自中乎礼耳。”[②] 兹举其一与礼制比照：

> 执圭，鞠躬如也，如不胜。上如揖，下如授。勃如战色，足蹜蹜，如有循。（《乡党》）

此节述孔子执圭之礼，于此礼《礼记·曲礼下》有载：

> 执天子之器则上衡，国君则平衡……凡执主器，执轻如不克。……行不举足，车轮曳踵。

“圭”乃国君（诸侯）之主器，孔子之行止与《曲礼》甚合，虽《礼记》为其后学所记，然亦可见礼崩乐坏之时，孔子崇礼如此！

孔子也时教弟子以“礼”，如：

> 邦君之妻，君称之曰夫人，夫人自称曰小童；邦人称之曰君夫人，称诸异邦曰寡小君；异邦人称之亦曰君夫人。（《季氏》）

---

① 此处并非讨论周礼的宗教内涵，类宗教的信念乃是一种态度，即对于所相信之对象的信念，没有理智追问的前提，唯信之而已。此种态度在宗教信仰中固然普遍，在对非宗教事物之态度中，也并非罕见，例如现代人对于科学的信念。

② ［宋］朱熹集注、陈成国标点《四书集注》，岳麓书社，1987，第169页。

此节没有“子曰”，应不是孔子本人的教导，也非记录其行，当是孔子教授礼制之记载，否则很难解释它何以与孔子的其他教诲集在一处。孔子品人论事，也多以“礼”评之：

孔子谓季氏：“八佾舞于庭，是可忍也孰不可忍也？”（《八佾》）

三家者以《雍》彻。子曰：“‘相维辟公，天子穆穆’，奚取于三家之堂？”（《八佾》）

实际上，孔子之崇礼渊源深厚。其先人自微子以降，多有尊礼仁爱之人，如其先祖正考父“一命而偻，再命而伛，三命而俯，循墙而走。”[①] 至于孔子幼时好“礼”之事，如《史记·孔子世家》载，其“为儿嬉戏，常陈俎豆，设礼容。”

所以，孔子乃传统的继承者、礼制的崇奉者，其教育与思考，无不在此背景下进行，其思想虽多发明之处，却不出传统之外。礼作为一种人群的生活方式，备言君臣父子之别，它首先是一种政制，同时，生活于此政制之中的个人，也必被导向“礼”的生活。在孔子看来，“礼”有此两面，一为道德，一为政治，二者实二而一、一而二也，孔子平生之志也在此两方面，但在《论语》中，孔子言“礼”，只及有关个人行为之“仪礼”，而不及“周官”，概如其所言：“不在其位，不谋其政。”（《宪问》）

1.2 仁

“仁”的思想，孔子之前已有，如《左传·成公九年》：“不背本，仁也。”又《国语·周语上》：“施三服义，仁也”。孔子承前人讲“仁”，于“仁”的内涵与意义更明显之，但其对“仁”的体悟，非从天降也，非从地出也，乃是从“礼”中领会得来。“礼”源自古代，祖先行之，周公制之，作为古代的崇奉者，孔子不敢以“圣”自居（《述而》），而多自许以“好学”，其学“礼”，于“礼”

① 参钱穆《孔子传》，北京三联，2002，第2页。孔子先世之事迹参该书第一章。

中体"仁"，盖因"礼"涵盖"仁"、培育"仁"。古"仁"字从"尸"，此"尸"即祭祀的"尸"，[①]故"仁"原本即与"礼"密切相关。《家语》引孔子曰："不孝者生于不仁，不仁者生于丧祭之礼不明，丧祭之礼所以教仁爱也。"[②]《大戴礼记·圣德》谓"宗伯之官以成仁"，宗伯之官，按《周礼·春官宗伯》，乃是礼官。以上表明，"礼"有教"仁"之功。"礼"之繁文，于盛大中显"仁"，唯孔子学"礼"而体"仁"，方有"郁郁乎文哉"之赞，岂徒以虚文哉！

故孔子自言："好古，敏以求之。"（《述而》）即谓以好古之心，于古代文化中求得安身立命之本，其重点在"礼"。这在《论语》中有所体现：

> 宰我问："三年之丧，期已久矣。君子三年不为礼，礼必坏；三年不为乐，乐必崩。旧谷既没，新谷既升，钻燧改火，期可已矣。"子曰："食夫稻，衣夫锦，于女安乎？"曰："安。""女安，则为之。夫君子之居丧，食旨不甘，闻乐不乐，居处不安，故不为也。今女安，则为之。"宰我出。子曰："予之不仁也。子生三年，然后免于父母之怀。夫三年之丧，天下之通丧也，予也有三年之爱于其父母乎？"（《阳货》）

此节甚有名。孔子固从人心上指点"仁"，但同样重要的是，他也就丧礼之制而言"仁"。按《丧服》，子为父母服丧，必三年而后可除，至于其间"不食旨、不闻乐、不安处"，也是"礼"的规定。宰我非不从"礼"，甚至以"礼崩乐坏"之忧质疑三年之服期，然其所重者不过是"虚文"，故孔子直言"三年之丧"之本在"仁"，于宰我"君子三年不为礼，礼必坏"之问却不屑答，盖不"仁"者不可以"为礼"。《礼记·三年问》："三年者，称情而立文，所以为至痛极也。"此"至痛极"即是"仁"。所以，不知仁，无以

---

① 庞朴《谈仁说义》（讲座），2002年于中山大学哲学系。古"仁"字从"尸"之说见《说文》。

② ［清］马骕撰、王利器整理《绎史》（第六册），中华书局，第2392页。

知三年之丧；另一方面，若非于三年之丧制深有体悟，又焉能如孔子般讲“仁”！此处并非说孔子知“礼”方知有“仁”，所谓同声相应，唯其备“仁”质而后能体“仁”，否则，学煌煌之“礼”，犹如瞽者观色。

林放问“礼之本”，孔子答曰：“礼，与其奢也，宁俭。与其易也，宁戚。”又言：“人而不仁，如礼何？”（《八佾》）皆谓礼之本在“仁”。“礼”虽有养“仁”之功，但行“礼”非为养“仁”，“礼”作为人群的生活方式，非一心之“仁”可替代之，倒毋宁是，“礼”显“仁”、育“仁”而终于行“礼”。其实，于“礼”中体“仁”，乃是孔门之道，如孔子后学所作之《礼记》，细解具体礼制中之“仁”意，其所记者也多为“礼”、“仁”相为辉映，既以释“礼”、又以释“仁”。孔子常教弟子以“仁”，故《论语》中多载弟子问“仁”之语，孔子答颜渊之问以“克己复礼为仁”（《颜渊》），也是“礼”以养“仁”、以“仁”行“礼”之意。

《论语》中，孔子言及“仁”，有仁人之谓，有仁心之谓，但仁人也不过是有“仁心”之人，故本文着重论后者。孔子多言“为仁”，于“仁”之内涵却未明言，盖孔子所重者在行。“三年之问”直指“孝”为仁。孔子重“孝”，《论语》也多记其论“孝”之语，更将“孝”置于“仁”之首，故谓“君子笃于亲，则民兴于仁”（《泰伯》），有子“孝弟也者，其为仁之本与！”（《学而》）可谓深得孔子之教[1]。“孝”之为仁，非谓孝行，而在于“孝”中所体现的人的反本感恩之情[2]，父母乃子之本，于子并有生养之恩，此意在孔子答宰三年之问中已甚明了。

“仁”乃是一种情感之价值取向，更兼以行的“冲动”，“仁”之立与不立，全在于一己之念，故孔子言：“为仁由己，而由人乎哉？”（《颜渊》）又谓：“我欲仁，斯仁至矣。”（《述而》）此一“欲”字正勾画出“仁”之内在特性，当欲求之时，内心即已有此情感。所谓“欲”是一种排他性的追求，欲“仁”又欲“利”者不可谓

---

① 《孝经·开宗明义》：“子曰：‘夫孝，德之本也。’”

② 《左传·成公九年》谓“不背本，仁也”。又《礼记·丧服四制》谓“恩者，仁也”。

“欲仁”，此“欲”类似古希腊的“爱欲”（柏拉图在《理想国》中曾谈及此，谓有爱权者、爱利者、爱智者，此类“爱欲”皆是排他性的）。但仁者所渴求的并非某种事物，乃是对于成为某种人的渴望。人之欲望非一而足，然与其他欲望相比，此种成为“爱欲”之“欲”具有主导性，确立生命的方向，故贾谊在《鹏鸟赋》中说：“贪夫徇财，列士徇名；夸者死权，品庶每生。”（唯不及仁者[①]。仁者甚至并不求仁者之“名”，孔子说“人不知而不愠，不亦君子乎？”《学而》）孔子教导的“仁”全由于内在情感之焕发而主导人的生命，有明确的方向性，直指向“礼”。有“仁”心者必要起而行之，至于“如何行”却要依当时之具体情势而定，张祥龙指出“仁的非观念化维度”，谓仁“深植于人生的活体验之中，不受制于任何硬性的框架”[②]，应多就“仁”的外显形态而论。“仁”着力强调的是人内在的情感取向，落实到现实层面，必要借助于个体的经验与判断，此为“智”之一面，也是儒家“时中”之义，但就“仁”本身而言，其内涵仍是可描述的，其方向也是确定的，故孔子言“知者乐山，仁者乐水。知者动，仁者静”（《雍也》），盖知者因时势以变，仁者固守内心之取向而“厚重不迁”，[③] 唯如此，方可判断“仁”与“不仁”，否则孔子何以谓宰我“不仁也”（《阳货》）。就“仁”涵有行的“冲动”而言，芬格莱特谓“仁”乃是人决定遵从“礼”[④]，有一定道理，“仁”确实包含内在的决定，但不仅是决定——若“仁”只是决定，此“决定”便没有内在的根据而变得神秘，如此又如何能涵养“仁”？

孔子曾明言“仁者爱人”（《颜渊》），故“仁”重在“爱”。仁者之“爱”不是理性概念[⑤]，而必处于关系之中始有“爱”，简言之，有恩故有爱。礼之大节，恩以制之，天地、君、亲、师、友等

---

① 荀子论“君子”，也每以“名”导之。此类正如太史公所谓“诱进以仁义”（《史记·礼书》）。

② 张祥龙《仁与艺》，“经典与解释”网。

③ 参［宋］朱熹集注、陈戍国标点《四书集注》，岳麓书社，1987，第128页。

④ 赫伯特·芬格莱特《孔子：即凡而圣》，江苏人民出版社，2002，第3页。

⑤ 西方思想中，“爱”也可以是理性概念，如启蒙时代的“博爱”，较类之。

无不涵于其中。[①] 恩有厚薄，子出于父母之生养，故父母之恩最厚，子于父母之爱亦最重，若对父母尚不能“爱”，又遑论他人![②] 所以孔子立“孝”为“仁”之本，实出于对人性、人情之深刻理解。孔子言“仁者爱人”，此处之“人”不止于恩者，无恩，“爱”推而及之，孔子之志“老者安之，朋友信之，少者怀之”（《公冶长》），即是仁爱的扩充，故“乡礼”也涵“仁”，其后学谓“贵贵，为其近于君也。贵老，为其近于亲也。敬长，为其近于兄也。慈幼，为其近于子也”（《礼记·祭义》），可谓深得孔子之意。

可见，对礼所及之人，仁者无不有爱，爱虽有厚薄，但施与每个对象的“爱”都是圆满而无欠缺的，如圆有大小，然就其为圆而言，却没有分别。“爱”外倾而不内指，即以爱之对象为目的，唯以此为基质，方能自觉行“礼”。爱有轻重，义以制之，荀子承继孔子而崇礼，于仁、义之轻重隆杀，理解甚切：“亲亲、故故、庸庸、劳劳，仁之杀也。贵贵、尊尊、贤贤、老老、长长，义之伦也。”《荀子·大略》）君恩虽不如父母之恩深厚，但君至贵，故臣“为君亦斩衰三年，以义制之者也。”（《礼记·丧服四制》）所以，欲“仁”而不知“义”无以为“仁”，“义”亦在“礼”中，孔子曰：“好仁不好学，其蔽也愚。”（《阳货》）此处即谓学礼之“义”，否则不知如何施“仁”，行或悖于“义”，也即是“愚”。仁者爱人，本于心，合于礼，其“爱”之表现与内容皆在礼中，故孔子教颜渊“克己复礼为仁”（《颜渊》），虽先秦典籍（如《尚书》、《诗经》）多以“克”为“能”，但此处“克”字依朱熹解为“胜”[③]（克服）较切，“己”虽未必为朱熹所谓之“私欲”，但人之自然情感不能尽归于“仁”，其自然行为也不能尽合于“礼”，须有一个“学”的过

---

① 孔子谓伯夷、叔齐“求仁而得仁”（《述而》），许微子、箕子、比干以“仁”（《微子》），盖以君臣之“仁”言之。伯夷、叔齐之事见《史记·伯夷列传》；微子、箕子、比干之事见《史记·殷本纪》、《史记·宋微子世家》。

又，参《史记·礼书》：“天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。无天地恶生？无先祖恶出？无君师恶治？三者偏亡，则无安人。故礼，上事天，下事地，尊先祖而隆君师，是礼之三本也。”可与《礼记·礼器》：“礼也者，反本修古，不忘其初者也。”相对照。

② 参《孝经·广要道》：“子曰：‘教民亲爱，莫善于孝。’”

③ ［宋］朱熹集注、陈戍国标点《四书集注》，岳麓书社，1987，第191页。

程。况此节语录下段记孔子之教导："非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。"皆有"克服"之意，孔子曾言"吾未见好德如好色者也"（《卫灵公》）。不"胜"好色之念，焉能"非礼勿视"？关于该节语录的解释不再多谈，此处要明了的是，"克己复礼为仁"之"克己复礼"是一种个人情感的价值趋向：我欲如此。固然，如上所言，欲如此，则必起而行之，但孔子讲"仁"重在人心。

仁者"爱"人的方式，既取决于对象（仁、义有伦），也有关于仁者的身份。以孔子论，虽不许自己以"仁"，但作为教师，其"诲人不倦"（《述而》）也可以为"仁"矣。[①] 孔子言："夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也。"（《雍也》）其教弟子以"仁"，正是"己欲立而立人，己欲达而达人"之意：

> 仲弓问仁。子曰："出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人。在
> 邦无怨，在家无怨。"（《颜渊》）
> 司马牛问仁。子曰："仁者，其言也讱。"曰："其言也讱，斯谓之仁已乎？"
> 子曰："为之难，言之得无讱乎？"（《颜渊》）
> 子贡问为仁。子曰："工欲善其事，必先利其器。居是邦也，事其大夫之贤者，
> 友其士之仁者。"（《卫灵公》）

《论语》中，弟子"问仁"处不少，"问仁"之意不清，"仁"的内涵也含混不明。孔门所重在"行"，盖"仁"在心，而"心"只能以"乐"导之，以"行"铄之，故孔子也以《诗》、《书》、"乐"教弟子[②]，《诗》、"乐"养

---

① 参《孟子·公孙丑》："子贡问于孔子，曰：'夫子圣矣乎？'孔子曰：'圣则吾不能，我学不厌而教不倦也。'子贡曰：'学不厌，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既圣矣。"

② 孔子讲《诗》，多教弟子以礼、仁，如以"巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮"（《八佾》）启发子夏引申出"礼后乎"的问题。此处"礼"指礼之具体规范，盖言其后于"仁"矣。

又，孔子讲"乐"，谓"《韶》：'尽美矣，又尽善也'。""《武》：'尽美矣，未尽善也。"（《八佾》）皆是以"仁"论（参朱熹注）。

心，《书》记事（古圣贤之行）。孔子教“仁”重在“为”，其弟子“问仁”也是问如何为仁，并不着重知识。[①] 仲弓与司马牛“问仁”皆是问如何为仁。孔子曾言：“雍也可使南面。”（《雍也》）故此处因其材而以“政”教之，虽以外在行为导之，然非心存仁爱，也难以做到孔子所教之事。孔子欲教司马牛将目光内移，为“仁”由心，故答之以“言”，与“巧言令色，鲜矣仁”（《学而》）正是一意。子贡之问要在为“政”，故孔子亦以“政”答之，然尊贤友士也是“仁”应有之义。[②] 孔子如此“诲人不倦”，教弟子以达、以立，正是出于其对“仁”的理解。

“仁”乃是人内在情感之价值趋向，而人天生之欲有多种，且人的资质厚薄不同，故必守之、笃之，方能持之以恒。

> 子曰：“回也，其心三月不违仁。其余则日月至焉而已矣。”（《雍也》）

虽然“为仁由已”（《颜渊》），但守“仁”如此之难，即以颜渊之好学，也仅能“三月不违仁”，且三月之“仁”也甚为孔子赞叹，可见其难！故孔子自道：“若圣与仁，则吾岂敢？”（《述而》）概非夫子自谦，乃叹圣、仁之难，并以自警。孔子讲“仁”，一则以易，一则以难。易者，“我欲仁，斯仁至矣。”“仁”全在于心之觉悟与渴求，而无须寄赖于外物，此以一时之念论之；难者，笃“仁”、守“仁”并融“仁”于一整全人格难，此以人的整体生命论，故孔子不轻许人以“仁”，即便赞管仲“如其仁！如其仁！”（《宪问》），也仅就一时一事而言。以孔子本人论，为“仁”之道路也甚漫长：

> 子曰：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十从心所欲，不逾矩。（《为政》）

---

① 李泽厚也认为，中国人所关心者为“如何”而非“什么”。见氏著《论语今读》，安徽文艺出版社，1998。

② 参郭店楚简《五行》篇：“……见贤人，明也。见而知之，智也。知而安之，仁也。……”此篇虽非孔子所作，也是其后学之作品。且以孔子之“仁”理解之，并不相违。

所谓“从心所欲不逾矩”，即是“仁”矣，唯“仁”进入人格，方能“从心所欲不逾矩”，因为到此时，所欲者无非“仁”，故从心所欲而皆中节，这即是“仁”的自由境界。孔子十五而学，以几乎一生的努力才达至真正的“仁”，然也不自许“仁”，其重“仁”如此！

“仁”是孔子的大贡献。在礼崩乐坏之时，他作为一个传统的崇信者，起而欲振兴传统，但礼之崩坏，其自有原，当人视“礼”为束缚，又无强大的外在力量对人加以约束，人挣脱礼之管制便成为必然之事。孔子的贡献就在于，他从对传统的深切感悟中为人们行“礼”寻找到了一条自由之道，通过教导“仁”，孔子为外在规范建立了内在的根据。通过涵养“仁”，人能够以自由的身份恢复传统、遵从传统，所以，孔子关怀的不仅是生活的方向，也包括生命的自由焕发，他所讲的“仁”，涵括了理性、情感和意志，“仁”虽不是理性的决定，但也不是人的盲目冲动，乃是建基于对传统的热爱与理解，就此而言，有理性在焉，故“仁”使人获得内在的统一，而没有几种内在力量的冲突[1]，自由也因此而得以确立。理解“仁”的自由，才可理解《论语》中孔子的一些议论：

> 子曰：“刚、毅、木、讷，近仁。”(《子路》)
> 子曰：“吾未见刚者。”或对曰：“申枨。”子曰：“枨也欲，焉得刚？”(《公冶长》)

刚、毅、木、讷者未必为“仁”，四者所以近“仁”，为其唯循内心而行，不受外物之役。刚者无欲；毅者果敢，直以行之；木、讷者寡言少文，不役于虚饰。[2] 四者所征示的都是内在的自由。

---

① 这几种力量的冲突是近代西方思想的一个重要主题，如陀斯妥耶夫斯基的著作就经常讨论理性与意志、理性与情感不可调和的对抗。

② 刚、毅、木、讷之解释参刘宝楠撰、高流水点校《论语正义》(下)，中华书局，1990，第548页。同页：“四者皆仁之质，若加文，则成仁矣，故曰近仁。”正可与本文礼—仁之观点互参。

二、"与命与仁"与"孔颜之乐"

2.1 与命与仁

"仁"指向"礼"，要在恢复传统的生活方式，这有两方面，一为个人的道德生活，一为群体的政治生活，二者在内容上虽二而一，但于践行方面却有分别。当孔子之时，礼之不行于天下久矣，非一人之努力可改变此局面，故孔子数言"命"：

> 公伯寮愬子路于季孙。子服景伯以告，曰："夫子固有惑志于公伯寮，吾力犹能肆诸市朝。"子曰："道之将行与？命也。道之将废与？命也。公伯寮其如命何！"（《宪问》）
>
> 子曰："不知命，无以为君子也。不知礼，无以立也。不知言，无以知人也。"
>
> （《尧曰》）

孔子虽力于行道，但知"道"之行与不行非人事所能定，唯在于偶然、不可捉摸之"命"，此乃是人不可主宰之冥冥中的力量。殷周传统中，早有"命"的观念，如"疾威上帝，其命多辟！"（《诗·大雅·荡》）孔子对待"命"的态度，与其敬天、崇礼有某种一致之处，皆承传统而言，但其对后二者的态度中类宗教之情感较多；而承认"命"，则更多理智的成分，故子路述孔子之意曰："道之不行，已知之矣。"（《微子》）概孔子力行已久，仍未能成，唯付之于"命"了。此种知"命"的态度，在孔子屡言及"隐"的语录中也可窥端倪：

> 子曰："道不行，乘桴浮于海。从我者，其由与？"子路闻之喜。子曰："由也好勇过我，无所取材。"（《公冶长》）
>
> 子曰："笃信好学，守死善道。危邦不入，乱邦不居。天下有道则见，无道则隐。邦有道，贫且贱焉，耻也。邦无道，富且贵焉，耻也。"（《泰伯》）

孔子"隐"的一面表明，虽力行于道，但成与不成，却在于未知之力量。他既不以"道"废"命"，也不以"命"废"道"，知"道"之不行，却仍力行之，可谓"知其不可面为之者"(《宪问》)，其所以能如此，在于其一己之"仁"，"仁"昭示并确定了生命的方向，必直以行之，故孔子言"邦有道，危言危行；邦无道，危行言孙"(《宪问》)，盖"君子之持身不可变也，至于言则有时而不敢尽，以避祸也。"[①] 事无道之邦，或屈行，或祸己身以及亲，皆有害于"仁"。[②] 故孔子言"隐"，也本之于"仁"。

道不能行，命也，然孔子仍持守"仁"，不以"命"废"仁"。"仁"是个人生命之必然，为仁由已，无须寄托于"命"，另一方面，"命"为外在偶然之力量，在个人则为必然，即是人所不可避免也不可改变的，故：

> 子罕言利，与命与仁。(《子罕》)

不少注家将此句读为"子罕言利与命与仁"，语义固不乖，但与《论语》全书相左。如本文所引，孔子言"仁"处甚多，论"命"之语也不罕见，何以称"罕言"? 故读作"子罕言利，与命与仁"应较切。[③] "与"为信从、跟随之意。唐文明于此处谓"仁"的观念出自"天命"思想[④]，然孔子讲"仁"，虽有类宗教之意义，但

---

① [宋]朱熹集注、陈成国标点《四书集注》，岳麓书社，1987，第218页。

② 《孝经·开宗明义》云："身体发肤，受之父母，不敢毁伤，孝之始也。"又《孝经·士》引《诗》"夙兴夜寐，无忝尔所生，"以明不辱其亲为孝之义。

③ 牟宗三《心体与性体》(上)(上海古籍出版社，1999)亦持此观点。又肖箑父、李锦全主编《中国哲学史》(上)(人民出版社，1982)也作如是标点。另，唐文明在《与命与仁——原始儒家伦理精神与现代性问题》(河北大学出版社，2002)中更谓，关于此种断句的争论，"现代以来""几乎平息了"。(第51页注④)

④ 唐文明《与命与仁——原始儒家伦理精神与现代性问题》，河北大学出版社，2002，第51页。

在《论语》中，“命”与“天命”毕竟有区别，[1] 孔子之“知天命”与“知命”也不能等同，此处之“命”乃是人不可主宰之偶然力量。孔子直以行“仁”，至于成与不成，则付之于“命”，此“成与不成”即是“利”，于天下言，“道之行”为“利”；于个人言，立名、富贵为“利”，孔子于二者皆持达观的态度，故“罕言利”。道之行与不行，孔子视其为“命”，而于个人之得失，他与弟子亦以“知命”之态度待之：

> 子曰：“富可求而得，虽执鞭之士，吾亦为之。如不可求，从吾所好。”（《述而》）
>
> 司马牛忧曰：“人皆有兄弟，我独亡。”子夏曰：“商闻之矣：死生有命，富贵在天。君子敬而无失，与人恭而有礼，四海之内，皆兄弟也。君子何患无兄弟乎？”（《颜渊》）

孔子并非排斥“利”，其“罕言利”，为富贵不可求而得、道不可力行而致天下，但也唯其如此，人能更自由地从其所好，而不必汲汲于得失，此于人乃是一种解放，而非缺憾。孔子谓“富贵不可求而得”，非仅就一己之“命”言之，也与“道”有关：“邦有道，贫且贱焉，耻也。邦无道，富且贵焉，耻也。”（《泰伯》）而邦之有道无道，也是“命”。子夏承孔子之教，言生死富贵之事付之于天、命可也，人仍应求为君子，仁而有礼，其“君子何患无兄弟乎”一语更透出孔子“与命与仁”之教的旷达。

孔子讲“与命与仁”，扩大了“仁”的自由。“仁”原本为复“礼”，而“礼”有复有不复；“己欲达而达人，己欲立而立人”，但人或有顽冥而不能达者，此类皆非人事能为，唯“从心所欲”而已。孔子承认“命”，等于解除人对于未来之顾虑，立足当下而不患得患失，对不可为之事也不耿耿于怀，这就扩充了人的自由，更赋予“仁”以主导人之生命的力量。换言之，“与命与仁”真正确

---

[1] ［美］郝大维、安乐哲在《孔子哲学思维》（蒋弋为、李志林译，江苏人民出版社，1996）中，引刘殿爵在其《论语》译序中的观点说明：孔子之时，“命”与“天命”有不同的意义，“命”是“命运”，是“人类无能为力的东西”；而“天命”“是一种道德义务，是‘关于人所必须做的’”。（第162页）

立“仁”为生命的“立足点”①。“立足点”是一个形象的说法，人必有一“立足点”，方能站在坚实的大地之上，生命也才有所指向，否则人只能浮于“虚空”之中——但人在“虚空”中如何生活呢？以“仁”为“立足点”意味着，仁者只站在“仁”这里，并且也只有站在这里，生命也因此而立起来。如果说孔子作为传统继承者，期待“礼”周行天下，但在知“命”的观照下，“仁”更突现出来，支撑起整个生命，这也意味着人自己支配自己，因其所求者全在己一身，而无患于成败得失。此为一种无所待的自由，重要的是，这是于人群生活中的“无待”、于行“礼”中的自由，如孔子云：“君子坦荡荡，小人长戚戚。”（《述而》），君子好仁②，故而坦荡。但是，“仁”的自由并非“无忌惮”，而是有所敬畏，孔子自陈“君子有三畏：畏天命、畏大人，畏圣人之言”（《季氏》），敬畏并不取消自由，正如“无忌惮”也不意味着自由。自由之最大障碍，不在外而在内，这是古典的中国智慧，孔子启之，“仁”本于对传统的敬畏，却开启了人内心的自由，并且，有所畏使人的内心世界更丰满充实，加强了这种自由。“无忌惮”之自由甚至是可怕的，在自以为摆脱了束缚之时，却又被悄悄地套上了枷锁，因为，人若没有内在的“立足点”，必为自己所役。③ 故人真正的自由意味着承认有高于自己的东西存在④，这是自由的悖论，也是人的局限。

2.2 孔颜之乐

“乐”的话题屡见于《论语》，以颜回之乐最为人称道：

> 子曰：“贤哉，回也！一箪食，一瓢饮，在陋巷。人不堪

---

① 陀斯妥耶夫斯基在《卡拉马佐夫兄弟》（耿济之译，人民文学出版社，1981）中对生命之“立足点”有深刻的讨论。老卡拉马佐夫之“立足点”是情欲，此种追求使其生活充满种种不安，因为情欲必要求得实现；其幼子阿辽沙则立足于对上帝的爱，用伊凡的话来说，他“站稳了脚跟”。

② 参《论语·宪问》。子曰：“君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也。”盖君子与小人之分别在于君子志于仁，小人则否。

③ 理解萨特“虚无”之说的人，对此当有更深的体会。

④ 这种“存在”不必是宗教意义上的存在，广泛地说，它可以是某种信念——虽然极而言之，信念也有某种程度上的类宗教性。

其忧，回也不改其乐。贤哉，回也！”（《雍也》）

此语录正与孔子“贫而乐”（《学而》）的教导相映照。“子罕言利”，非不欲富贵也，盖富贵不可求而得；颜回之乐，也非为食简居陋。孔子云：“富与贵，是人之所欲也。不以其道得之，不处也。贫与贱，是人之所恶也。不以其道得之，不去也。”（《里仁》）故“人不堪其忧”乃是常情。回不以贫贱而易其乐，盖为“君子忧道不忧贫”（《卫灵公》），不忧，故无改于其乐，孔子盛赞颜回“贤哉”，正是许其为“君子”之意。虽后人常于此处津津乐道颜回之乐，但循此语录，其所乐之事尚隐而未明，所明者，唯其乐与贫贱富贵无关。然由孔子“贤哉”之赞，可推而及“仁”。

> 子曰：“不仁者不可以久处约，不可以长处乐。仁者安仁，知者利仁。”（《里仁》）
>
> 子曰：“知者不惑，仁者不忧，勇者不惧。”（《子罕》）

换言之，“唯仁者可以久处约，可以长处乐。”此正为颜回的写照，“其心三月不违仁”（《雍也》），可谓仁者矣。仁者安于“仁”，自足于“仁”，至于其余，则付之于“命”，其求仁而得仁，又有何忧！孔子言“仁者无忧”，正与其“与命与仁”之达观态度相呼应。

“乐”与“欲”有关，得之故乐，失之故忧，皆为人情。小人之所以“长戚戚”，盖“小人”所求者无非富贵，“其未得之也，患得之；既得之矣，患失之。苟患失之，无所不至矣。”（《阳货》）患得患失，又焉能长处乐而无忧！故《庄子》以身无所待之乐为至乐，可谓深达人之自然性情。孔子教导弟子“仁”，兼以“命”，其所欲者无非“仁”，“为仁由己”，欲之而得之，何患于得失！无患于得失而自由地“从其所好”，故能乐。所以，颜回所乐之事在为“仁”，“仁者无忧”，于困厄之中也能好“仁”而守“乐”。颜回之乐，孔子亦体之：

> 子曰：“饭疏食，饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云。”（《述而》）

夫子之乐，又胜于回。回之乐，贫贱不移，已甚不易；然孔子于困窘中尚能体“乐”，尤为难。“邦无道，富且贵焉，耻也”（《泰伯》），当孔子之时，礼崩乐坏，政在大夫，故其耻求富贵，视之若浮云，此为“仁”也。孔子之乐，非为“疏食饮水”，盖为其中有“仁”在焉。

“与命与仁”之“乐”是无所待的，在仁者看来，“仁”既是“自足”，也是“至足”。孔子以“仁”立身，“仁”非外物，与己乃是一体，非其身所待者，故孔子之乐，亦可称为至乐。尤为可贵的是，此“乐”正是在用心于日常伦用之中透显出来，“仁”指向“礼”，也就指向了生活细节与繁文缛节，仁者的自由，乃是行此种种琐碎之事而不以为束缚，因为行“仁”即是行“礼”，“仁”非一挂空的东西，而只能在行“礼”之中长养、成就，但仁者并不为养“仁”而为“礼”，“仁”在“礼”中，“礼”也自在“仁”中，故为“仁”与行“礼”实是二而一之事。“仁”能以日常伦用动人以“乐”，皆因其为人生命的“立足点”，此“立足点”不但给人自由，也赋予生命以方向和意义，在自由与“意义”的朗照之下，生命的每一时刻都有光彩，这样的“乐”，非一时一事之“乐”，乃是终身之“乐”。故孔子教弟子“学”，重“仁”而不及“乐”，只偶于“仁”中指点“乐”，非其不重“乐”，盖“乐”不可教也无须教，长养成“仁”，“乐”自然顺承之。

孔子之乐，于日常为“仁”、行“礼”中透出，乃平实之“乐”，非一时之“乐不可支”。以“与命与仁”的态度生活，其心境安详[①]，其乐也不张扬：

> 子之燕居，申申如也，夭夭如也。（《述而》）
> 子曰：“《关雎》，乐而不淫，哀而不伤。”（《八佾》）

① 《论语》固多有载孔子“沽之哉”的内容，然夫子自道，其生命有“五十而知天命，六十而耳顺，七十从心所欲不逾矩”之进递。《论语》所记，当是孔子的一时之言、一时之事。

“申申，其容舒也。夭夭，其色愉也。”[①] 申申、夭夭正刻画出孔子之乐的平实详和。“乐而不淫”，也是“礼”，仁者尊“礼”，故仁者之“乐”，必平和有节。“礼”节人情，人之喜、怒、哀、乐，或不及，或太过，“礼”节之以“中”，孔子赞《关雎》，也为其哀乐有节。可见，“仁”之“乐”中也有“礼”，但仁者非以“礼”节“乐”，其为“仁”行“礼”，皆是“中”，为之日久，便已进入人格，故能“发而皆中节”，行止喜乐皆合于礼[②]。故孔子之乐，不恣肆，有“温柔敦厚”之貌，以程子评孔子之语品之至切：“且如冰与水精非不光，比之玉，自是有温润含蓄气象，无许多光耀也。”[③]

仁之乐如此，但“笃仁”甚难，以孔子之“好学”，也至古稀之年方能“从心所欲不逾矩”，故孔子教弟子“乐于学”：

> 子曰：“知之者不如好之者，好之者不如乐之者。”（《雍也》）

知、好、乐正是“学”之境界次第。孔子所谓之“学”，或学为“仁”，或学为“礼”，二者一也，他教弟子于学中体“乐”，不必待成而后“乐”；且乐于学“仁”者，亦近于仁。《荀子·在道》引孔子曰：“君子之修其行，未得，则乐其意；既已得之，又乐其知。是以有终身之乐，无一日之忧。小人则不然，其未得之，则忧不得；既已得之，又恐失之，是以有终身之忧，无一日之乐。”[④] 概孔子教弟子“乐于学”，是教之以“乐其意”也。

孔子之乐，与所谓“乐感文化”[⑤] 之“乐”关系不大，他承继传统“复礼”，以恢复古代的生活方式为平生之大任，其所重者在“仁”，“乐”乃是为“仁”之自然结果。孔子的“乐”，自足而无所待，是“乐”之至高境界，正如在古希腊，哲学的快乐之为最高

---

① ［宋］朱熹集注、陈成国标点《四书集注》，岳麓书社，1987，第134页。

② 此种有节之“乐”时为人所诟，盖近现代西方思想的进入，已令国人难以体会古典德性的微妙之处。

③ ［宋］朱熹集注、陈成国标点《四书集注》，岳麓书社，1987，第290页。

④ 此文尚见于《家语·在厄》，且其后节也见于《论语·阳货》，或为孔子真言。

⑤ 李泽厚《论语今读》，安徽文艺出版社，1998，第28页。

的，在于哲人能无假于他物而乐[1]。然孔子作为古代文化的传承者，其所思所言所行所乐皆不离于传统，故其乐与哲人之乐大异其趣。但孔子毋须是哲学家，他于传统中悟出人的安身立命之本，其教诲令后学者既能享有至高之乐，又无碍于人群生活，故不必像哲人一样，“终生躲在某个角落里和三四个奴仆窃窃私语，不能以自由、崇高、辉煌的风格说话。”[2]

记：

感谢余树苹，她在《再寻“孔颜乐处”》一文中对芬格莱特著作的理解及对“克己复礼”的辨析，于我启发良多。

感谢陈少明老师，他的修改意见使拙作得以进一步完善。

感谢张丰乾老师推荐新近相关的研究成果。

（作者为中山大学哲学系博士研究生）

---

① Aristotle, The Politics of Aristotle，中国社会科学出版社，1999，第 66 页。

② 柏拉图《高尔吉亚》485E。译文引自王晓朝译《柏拉图全集》（第一卷），人民出版社，2002，第 371 页。

从《学而》篇看《论语》的编纂

李若晖

《汉书》卷三十《艺文志》云："《论语》者，孔子应答弟子、时人，及弟子相与言而接闻于夫子之语也。当时弟子各有所记，夫子既卒，门人相与辑而论纂，故谓之《论语》。"历来学者对于汉以来《论语》的流传研究较多，但对于《论语》的编纂成书，似乎措意较少。本文即尝试从《学而》篇入手，来考察《论语》的编纂过程。

一

《学而》篇共分十六章[①]，依说话人的不同，可以略为分类如下：

子曰，共9章：一、三、五、六、八、十一、十四、十五（子贡问）、十六

有子，共3章：二、十二、十三

曾子，共2章：四、十九

子夏，共1章：七

子贡，共1章：十（子禽问）

可以看出，孔子言论占有绝对优势，达到百分之五十以上，其余依次为

① 本文引用《论语》，其文字、分章与序号，均依杨伯峻先生《论语译注》，北京：中华书局，1958年6月，第1—11页。

有子3章，曾子2章，子夏1章，子贡1章。不过其中子贡有一点特别，实际在两章中出现。其中第十章子禽问是为了引出子贡的话，但第十五章子贡问则是为了引出孔子的话。从表面来看，《学而》一篇的形式颇为杂乱，"但形式上的杂乱并不影响该篇在主体上有某种统一性。"① 正如朱熹《集注》篇首解题所说："此为书之首篇，故所记多务本之意，乃入道之门，积德之基，学者之先务也。"② 朱熹进而认为，"学"就是本篇的主旨所在。朱熹《晦庵先生朱子文集》卷三十二《答张敬夫问目》云："'学而'，说此篇名也。取篇首两字为别，初无意义。但学之为义，则读此书者不可以不先讲也。……夫子之所志，颜子之所学，子思、孟子之所传，皆是学也。其精纯尽在此书，而此篇所名又学之本，故学者不可以不尽心焉。"③ 王博先生则在具体分析了《学而》篇的各章文句后，指出："首章的内容正是该篇的主题。……大体说来，《学而》篇的宗旨确是以论学为主，而辅之以朋友之道等内容。"④

不过，从另一个角度来看，我们还可以说第一、二章共同构成了《学而》篇的主题。当然，第二章是有子曰，但阮元《研经室一集》卷二《论语解》即言："弟子以有子之言似夫子而欲师之，惟曾子不可强，其余皆服之矣。故《论语》次章即列有子之语，在曾子之前。"⑤ 而这一共同构成的主题就是，人如何成为君子。

我们首先分析第一章。这一章共有三层，而以"君子"为主题。然则何谓君子？《白虎通义·号篇》："或称君子何，道德之称也。"朱熹《集注》："君子，成德之名。"是君子之内涵即在一"德"字。那么德如何才能养成？学。朱熹解"学"字曰："学之为言效也。人性皆善，而觉有先后，后觉者必效先觉者之所为，乃可以明善而复其初也。"⑥ 也就是说，必须向圣贤学习。但往古圣人已

---

① 王博：《论〈论语〉的编纂》，载王博：《简帛思想文献论集》，台北：台湾古籍出版有限公司，2001年5月，第305页。

② ［宋］朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年10月，第47页。

③ ［宋］朱熹：《晦庵先生朱子文集》，《四部丛刊》初编影印明嘉靖刻本，第一百三十三函第十三册，卷三十二页十二。

④ 王博：《论〈论语〉的编纂》，载王博：《简帛思想文献论集》，第305—306页。

⑤ ［宋］朱熹：《四书章句集注》，第47页。

⑥ ［宋］朱熹：《四书章句集注》，第47页。

不可得见，因此只有通过记载圣人言行的经典来学，并在适当的时候习——练习、复习、温习、演习、实习，使自己从思想到言行都向圣人趋近，于是与圣人的时间界限便得以打破。而当有朋自远方来，我们便得以交流不同的学习体会，从而打破空间界限。正是在这时空交错中，我们得以养成德行，从而与常人相区分，成为君子。也正因其已与常人相区分，于是不为人所知，但这恰恰是对于一个人是否已经成为君子的最后考验，作为君子，他必将不愠——朱熹曰："愠，含怒意。"[1] 一时生气或许难免，但真正的君子却决不会怀恨在心。也正是通过对于常人之愠的否定，君子也得以区分于作为常人的自己，处理好与往圣、时贤、常人的关系，从而成为君子。

下面分析第二章，有子曰。这一章分为两层。第一层是以孝弟的效用说明孝弟的重要性，其中孝弟对应于家庭，犯上对应于社会，作乱对应于国家。显然，在有子的叙述中，这三个方面是具有逻辑联系的：前一方面决定了后一方面。因此，孝弟便成为家国的根基。第二层则是直接论述孝弟在君子修养中的重要性。君子是否有道，取决于君子是否立本。在有子看来，君子之本就是"仁"。而孝弟，则又是"仁"的根本。因此，人要成为君子，必须从孝弟做起。

以下十四章则是从不同角度围绕这一主题展开。为节省篇幅，不再一一讨论。

二

既然《学而》一篇是围绕主题进行编纂，那么它的编者是谁呢？

程颐《程子经说》："《论语》之书，成于有子、曾子之门人，故其书独二子以子称。"[2] 刘宝楠《论语正义》进而认为："当时弟子惟有子、曾子称子，此必孔子弟子于孔子没后，尊事二子如师，故通称子也。至闵子骞、冉有各一称子，此亦二子之门人所记，而孔子弟子之子二子仍称字，故篇中于闵、冉称字、称子错出也。"[3]

---

① ［宋］朱熹：《四书章句集注》，第47页。

② 见《论语集注》卷首，《四书章句集注》第43页。

③ ［清］刘宝楠：《论语正义》，北京：中华书局，1990年3月，第6页。

又说："又考《论语》之称子者，自有子、曾子外，闵子骞皆书字，而《先进》篇一称闵子；冉伯牛、冉仲弓、冉有皆书字，而《雍也》篇、《子路》篇各一称冉子——则意书字者，为弟子所记；书子者，为三子之弟子所记也。胡寅《论语详解》、赵顺孙《四书纂疏》，谓《宪问》篇不书姓，且直称名，疑通篇皆宪所记，其说亦颇得理。要之，《论语》之作，不出一人，故语多重见；而编辑成书，则由仲弓、子游、子夏，首为商定。故传《论语》者，能知三者之名，郑君习闻其说，故于序标明之也。"① 从刘氏的话来看，在《论语》一书中，冉伯牛、冉仲弓、冉有、原宪都有相关于《论语》成书的特殊称谓，而有子、曾子则是孔子弟子对于二人的通称，并无特殊意义。我们详查《论语》，曾子共出现 17 次，全部称"曾子"②；再看有子，《论语》中出现 4 次，《学而》篇中三称"有子"③，另《颜渊》篇中两称"有若"，但却是与哀公的对话④，那么也可以说《论语》全书是通称"有子"的。而据梁玉绳《人表考》，在先秦典籍中，曾子与有子并无异称⑤。可见，《论语》称"有子"、"曾子"，只是沿用当时的通行称呼，并无他意。与此相同，子夏、子游、子贡等称呼，也都是当时的通称，并不表明他们没有作孔子言行的记录，他们的弟子没有参与《论语》的编纂。程朱要把《论语》说成是曾子、有子弟子所纂，不过是出于道统的考虑⑥。其实称"闵子"也不见得一定就是闵子弟子所记。《孟子·公孙丑》："子夏、子游、子张，皆有圣人之一体；冉牛、闵子、颜

---

① ［清］刘宝楠：《论语正义》，第 792—793 页。

② 计有：1. 4、1. 9、4. 15（2 次）、8. 3、8. 4（2 次）、8. 5、8. 6、8. 7、12. 24、14. 26、19. 16、19. 17、19. 18、19. 19（2 次）。

③ 即：1. 2、1. 12、1. 13。

④ 12. 9（2 次）。

⑤ ［清］梁玉绳：《人表考》，载《二十五史补编》，北京：中华书局，1959 年 2 月，第一册，第 270、271 页。唯有子亦称其名"有若"。

⑥ 胡兰江博士曾指出，《论语·先进》篇中所列孔子品评弟子的所谓"四科十哲"，竟然没有曾子，这是程朱所不能接受的。于是朱熹《集注》引程子，把这一章同上文的"从我于陈蔡者"联系起来，认为这十哲都是在陈蔡之时随行的弟子，而"门人之贤者固不止此，曾子传道而不与焉"。胡氏认为，"其实，孔子有孔子的看法，后人有后人的解释，我们不能因为其人对后世的影响而修改他在孔子心目中的地位。"见胡兰江：《七十子考》，北京大学中文系博士论文，2002 年 5 月，第 12—13 页。

渊，则具体而微。”又说：“宰我、子贡，善为说辞；冉牛、闵子、颜渊，善言德行。”如果从称呼来看的话，孟子应该是闵子的弟子了？可见，这里孟子并没有什么名分上的考虑，他只是用当时通行的称呼来说话罢了。同理，《论语》中的称呼也不应求之过深，那也只不过是当时的通称罢了。我们只需拿《墨子》、《孟子》、《庄子》、《荀子》、《礼记》等书翻一翻，看看这些书中的称呼，就可以明白[①]。再进而言之，王博先生根据“《里仁》篇共包括二十六章，其中前二十五章都以‘子曰’开头，表明是记载孔子的话。只有最后一章是‘子游曰’”，认为“《里仁》篇很可能是子游氏之儒编辑而成”[②]。但如果根据前人对子曾子、有子的推论，《里仁》篇的最后一章该称“言子”才是。但我们可以看到，《孟子》、《荀子》都说“子游”，可见“子游”应当是当时的通称。也只有如此解释，我们才能说《里仁》一篇可能是“子游氏之儒”的材料，同时也不必说“言子曰”。还有学者尊之太甚、求之过深，反而走到了自身的反而。例如简朝亮《论语集注补正述疏》：“或曰四子皆称子，闵子、冉子之门人亦记之，而终成之者，有子、曾子之门人也——以二子独次乎《学而》第一篇之前列也。”[③] 这样说来，如果《论语》是子夏弟子编的，那《学而》篇的第二章就应该是“卜子曰”[④] 了？真这样的话，孔子的后学又有何德行可言！

那么，《论语》的编纂者究竟是谁呢？其实，既然我们都承认孔子的言行是由其众多弟子记录下来，从而成为编纂《论语》的原

---

① 当然，这些书的成书年代距离我们推测的《论语》成书时代要晚了些，但并没有任何证据证明在这中间七十子的称呼发生了重大改变，并且这种大规模的改变似乎也不太可能发生，因此我们可以把这些书中的称呼看作是沿袭了早期通行的称呼。

② 王博：《论〈论语〉的编纂》，载王博：《简帛思想文献论集》，第305、306页。

③ ［清］简朝亮：《论语集注补正述疏》，引自程树德：《论语集释》，北京：中华书局，1990年8月，第11页。

④ 不过“卜子”一称似乎还未在典籍中发现过。杨泽生先生在讨论《孔子诗论》中的论诗者时，也仅仅找到了一条，《慎子·内篇》曰：“孔子谓子卜子曰：‘商，汝知君之为君也？’卜子曰：……”杨氏认为：“此本《慎子》多认为伪作，但所引此条的称谓极其罕见，不太像伪造。又，子夏为法家的先驱，慎子称之为‘卜子’、‘子卜子’是自然的。”（杨泽生：《关于上博所藏楚简论诗者是谁的讨论》，载《华学》，第五辑，广州：中山大学出版社，2001年12月，第238、240页。）但与孔子对话而称“卜子”甚至“子卜子”，这只能是后人所为。无论如何，这条材料是有问题的。

始资料，就可由此推知编纂《论语》之时必然要得到各派弟子的协助。从《论语》本身来看，其中也的确包含了各派弟子的资料，并且还不乏各派弟子间的请益和攻讦。因此，《论语》的编纂很有可能是孔子死后儒家各派之间的最后一次大合作。也只有这样编出来的《论语》，才能够得到各派的认可，成为整个儒家学派尊奉的经典。当然，整个整理过程也应当有少数的统稿者，郑玄所说的仲弓、子游、子夏就应当是这样的人[①]。子游、子夏都是文学科，也就是古典文献学专家，由他们来定稿，真是再合适不过。不过，正如许多学者所指出的，《论语》中已言及曾子之死，而“曾参少孔子四十六岁，曾子老而死，是书记曾子之死，则去孔子也远矣。曾子之死，孔子弟子略无存者矣”。[②] 其实，《汉书》卷三十《艺文志》所说的“当时弟子各有所记，夫子既卒，门人相与辑而论纂”，就已经明确区分了记下孔子言行的是孔子弟子，而编纂《论语》的是七十子弟子。《隶释》卷七《孔庙碑阴》：“其亲受业则曰弟子，以久次相传授则曰门生。”那么，郑玄所谓的仲弓，或许可以理解为是指的仲弓一系的弟子，就类似荀子在说“仲弓氏之儒”。因为对于先师孔子来说，细分七十子后学是没有意义的。但另一方面，李学勤先生根据郭店简《语丛》三“引述《论语》，更确证该书之早”。又指出：“《语丛》摘引《坊记》，证明《坊记》早于战国中期之末，而《坊记》又引述《论语》，看来《论语》为孔子门人仲弓、子夏等所撰定之说还是可信的。”[③] 由此，我们还可以推测，子夏等人晚年开始筹划编纂《论语》，但未及成书即已过世，一如于省吾、姚孝遂二先生之于《甲骨文字诂林》。因此，后世就流传着成书于子夏等人和成书于七十子弟子等几种说法。

三

现在，我们可以进而讨论《论语》的编纂方式。

---

① 郑玄说见刘宝楠《论语正义》附录《郑玄论语序逸文》，第 792 页。

② ［唐］柳宗元：《论语辨》，载《增广注释音辨唐柳先生集》卷四。

③ 李学勤：《〈语丛〉与〈论语〉》，载《清华大学思想文化研究所集刊》，第二辑，北京：清华大学出版社，2002 年 3 月，第 6、7 页。

但由于书缺有间，现在我们已经看不到有关《论语》成书的直接或间接记载，因而只能就《论语》本文所提供的线索来进行推测。

王博先生在讨论《论语》编纂时，曾将《学而》篇与《里仁》篇进行对比研究，认为："《学而》篇和《里仁》篇的编辑原则是不同的。《学而》篇是以首章为中心，收集与之有关的材料汇编而成。所以它的来源比较杂，体现在人物上，就有孔子、有子、曾子、子贡、子夏和子禽。《里仁》篇则不同，它大概是以子游之所闻为中心，将材料按问题来归类，编辑在一起。所以每个问题的材料都相对集中，同时提到的人物非常单纯，除了孔子，就是子游。而且，碰巧的是，《学而》篇中没有出现子游的名字。"[①]

如果将王先生所说的这两种情况从编纂方式的角度进行归纳，我们可以分别称之为主题选辑和来源别辑。前者是指根据某一特定主题，从不同来源的材料中挑选合适的条目编为一篇。后者则是指将来源相同的材料单独编为一篇。当然，来源别辑也不排除有编者的加工，《里仁》篇"每个问题都相对集中"就说明了这一点。

从《论语》中重复的章节来看，也可以说明这一点。《论语》全书共有五章出现了两次，它们是：1. 3—17. 15、1. 8—9. 25、1. 11—4. 20、6. 27—12. 15、8. 14—14. 26。我们可以据此做出三点推论。

第一，从重复章节所属之篇的类型来看[②]：17. 15 难以归类，但凑巧的是它出于《下论》；1. 8—9. 25 均出自主题选辑之篇；1. 11—4. 20 为主题选辑与来源别辑重复；6. 27—12. 11 均出自主题选辑之篇；《泰伯》疑出于曾子弟子，《宪问》刘宝楠因"宪不称氏，疑此篇即宪所记"[③]。同出自主题选辑之篇，有两种可能，一是各篇编者不一，认识有差异，在最后定稿时或者未能发现，或者无法定其去取，未能删去；一是同一编者认为这一章适合于不同主题，因而两存。主题选辑与来源别辑重复，则不能排除主题选辑出

① 王博：《论〈论语〉的编纂》，载王博：《简帛思想文献论集》，第306页。

② 各篇的类型参考了王博先生的文章。见王博：《论〈论语〉的编纂》，载王博：《简帛思想文献论集》，第313—321页。

③ ［清］刘宝楠《论语正义》，第553页。

自来源别辑的可能。8. 14是否确为曾子所记[①]虽不可断言，但其又见于《宪问》，表明弟子之间确有师说记录的交流，因此原宪将曾子的话一并记下。《颜渊》篇："樊迟问仁。子曰：'爱人。'问知。子曰：'知人。'樊迟未达。子曰：'举直错诸枉，能使枉者直。樊迟退，见子夏，曰：'向也吾见于夫子而问知，子曰，举直错诸枉，能使枉者直。何谓也？'子夏曰：'富哉！是言乎！舜有天下，选于众，举皋陶，不仁者远矣。汤有天下，选众，举伊尹，不仁者远矣。'"可为旁证。

第二，从《学而》一篇重复章节的比例来看，它应当是在所有原始材料中精心选取而来，这就更可以显出它在《论语》诸篇中的重要性。

第三，从重复章节的内容来看，有一些话应该是孔子经常挂在嘴边的，因此也流传的很广。也可能正因为如此，这些重复的章节都不长，颇类似于格言。这或许也可以解释为什么这些重复的话甚至连语气词都一模一样，一字不差。例如1. 3—17. 15的重复，我们还可以参看《公冶长》篇："巧言、令色、足恭，左丘明耻之，丘亦耻之。"如果我们还相信《下论》成书较晚的话，就更可以看出这一点。另一个更有说服力的例证，就是1. 11—4. 20。同样的话还见于《礼记·坊记》："《论语》曰，三年无改于父之道，可谓孝矣。"附带说一句，《坊记》所引的一句"子云，贫而好乐，富而好礼"，也见于《学而》篇。

此外，我们还可以有两点申论。

第一，并不是每一派弟子都有自己的来源别辑，因此很可能那些数量不够多的某派材料，就散人了主题选辑之中，或者在某些篇内以类相从。

第二，与第四点相似，并不是每一个重要观点都有主题选辑，例如论仁、论礼、论孝等就散见多篇。这一方面可能是由于记录或收集到的资料不够多，但也可能表明有多个编者，并且其间的协调还不够。

① 参看王博：《论〈论语〉的编纂》，载王博：《简帛思想文献论集》，第313页。

思想史发微

从《苏氏易解辨》看『理一分殊』

王　风

程氏《易》学在理象关系上主张"因象以明理"，在体用关系上主张"体用一源，显微无间"。程颐认为，极高明的道，当下就蕴涵在平常事情当中，不需要越过平常事情去另寻一个道，因此《程氏易传》无论解释天道，还是解释人事，都讲得平平常常，实实在在，不涉及甚高难言之事，不作高深难明之语。《程氏易传》这一解经风格，与当时苏轼父子《苏氏易解》喜作高妙之语的解经风格形成鲜明对照。

朱熹早年没有体认到程氏经学中的本体论和方法论之精要，没有注意到《程氏易传》与《苏氏易解》思想方法的深刻差别，从他一度"出入于释老"，"驰心于空妙之域者十余年"，以及引禅说解《易》而中举的情况看，其经学方法可能接近《苏氏易解》而远离《程氏易传》。三十岁前后，朱熹从学李侗。李侗传授的内容是多方面的，其中一个方面，即是综合了"理一分殊"命题之关于一多关系和"体用一源，显微无间"命题之关于体用关系的论断而阐明的"理一分殊"本体论和方法论。李侗告诫朱熹："理不患其不一，所难者分殊耳。"意即生活中每一件事都有独特事理，经典中每一句话都有独特义理，这事理和义理都是"实"的，都可以精确地理解并用语言精确地陈述。学者逐

事精研事理，逐句精研义理，对洋洋众理之精粗本末朗然在胸，最终就能上达一路，体认到无声无臭的形上的一贯之道，而行事亦可圆通无碍。反之，如果一味地悬空去理会一贯之道，将终无所得，行事也难以洒然融释。在李侗指导下，朱熹重新研读儒家经典，经数年的经义问辨，终于体认到“理一分殊”本体论和方法论之精髓，由此深明“儒释之别”，转而接续上了伊洛学脉，完成了“逃禅归儒”的转变。在完成“逃禅归儒”转变后，朱熹鸣鼓攻伐引佛老入儒门的“杂学”，写成《杂学辨》。《杂学辨》由四篇内容组成，其中《苏氏易解辨》是朱熹最早的《易》学著作。《苏氏易解辨》从“理一分殊”本体论和方法论的角度批判《苏氏易解》，体现了对程氏经学方法的支持。

对《苏氏易解辨》这部书，历来较少有人关注，间或有学者谈到它，也未能切中要点。例如，胡一桂等人说：“朱子因《苏氏易解》不言象数而辨之。”把朱熹之辨苏氏，归纳成《易》学史上常见的象数、义理之争。又例如，《四库全书总目提要》于《苏氏易解》条下说：“朱子所不取者仅十四条。”把朱熹之辨苏氏，理解为经学史常见的经义之争。两说都没有抓住《苏氏易解辨》作为经学方法之辨的要点。下面我们将追溯朱熹从学李侗，奠立“理一分殊”本体论和方法论的思想足迹，以此为背景来理解《苏氏易解辨》的思想实质。

一、程朱学派之“理一分殊”经学方法

程朱学派的“理一分殊”经学方法，来自程颐两个著名命题，即“理一分殊”和“体用一源，显微无间”。杨时特别重视两命题的方法论意义，从而融通“理一分殊”关于一多、一般与特殊关系之论断和“体用一源，显微无间”关于体用、本末关系之论断，奠定了“理一分殊”方法论的初期形态。李侗上承杨时，强调“理不患其不一，所难者分殊耳”，进一步发展了“理一分殊”方法论。朱熹从学李侗，体认到“理一分殊”方法论之精髓，以此作为正宗儒学与“杂学”的鉴别标准，攻伐“杂学”之非，后又发展出“格物致知”之格致论，最终基本完成了程朱学派“理一分殊”方法论

之构建。"理一分殊"哲学方法论，表现在经学上，即是重视经义之辨析，追求洒然融释境界的经学方法，而朱熹从学李侗，正是从经学入手，先体认"理一分殊"经学方法，然后才上升至"理一分殊"哲学方法论的。仔细考察朱熹从学李侗，奠定大本大原的过程，将会加深这样的印象，即在经学时代，经学始终是理学的载道之具，理学即经学。

朱熹早年三位老师胡宪、刘勉之、刘子翚都濡染着佛老气息，在三先生门下，朱熹一边攻习儒门举业，一边留心佛老之学，对禅学颇有心得。中举后待职的几年间，他摆脱举业羁绊，自由地学习和思考，更加出入禅门，耽心仙学，不仅倾慕佛老宣扬的出尘境界，而且直接从事参禅、诵经、读道书、作焚修室、学长生术等活动，思想进一步受佛老浸染。这情况，直到拜见李侗之后才逐渐改变。

李侗（1093－1163），字愿中，南剑州剑浦（今福建南平）人，学者称为延平先生。据《宋史》本传记载，李侗二十四岁时，"闻郡人罗从彦得河洛之学，遂以书谒之"，拜罗从彦为师，学习"《春秋》、《中庸》、《语》、《孟》之说"。"从彦好静坐，侗退入室中，亦静坐，从彦令静看喜怒哀乐未发前气象，而求所谓'中'者，久之，而于天下之理该摄洞贯，以次融释，各有条序，从彦亟称许焉"。离开师门后，李侗坚持师教，主张"默坐澄心，以验夫喜怒哀乐未发之前气象为如何"，认为儒学与佛老"异端"不同之处，在于"理一分殊"。

李侗和朱熹的父亲朱松都从学罗从彦，为同门友，两家为世交。因此，绍兴二十三年（1153）朱熹南下赴泉州同安县主簿任时，特意往剑浦拜见李侗。这次会面时，李侗为朱熹指点为学之大要，说：

> 吾儒之学所以异于异端者，理一分殊也。理不患其不一，所难者分殊耳。①

① 赵师夏《延平答问》跋，见上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年12月出版《朱子全书》第13册（下同），第354页。

“理一分殊”命题，最早由程颐在与杨时通信讨论《西铭》时提出，当时主要表现一种伦理学的意义。李侗向朱熹转述这一命题，加上“不患”、“所难”两词，是转而强调了它作为为学门径、为学次序的方法论意义，而“所难者分殊耳”，则体现了李侗重视“分殊”的方法论倾向。这番话，引导朱熹走上了一条新的学问之路。朱熹曾回忆当时感受以及后来之体会说：“余之始学，亦务为笼侗宏阔之言，好同而恶异，喜大而耻小，于延平之言则以为何为多事若是，天下之理一而已。心疑而不服。同安官余，以延平之言反复思之，始知其不我欺矣。”①

李侗从方法论角度理解“理一分殊”，乃是延承龟山杨时的作法。杨时曾说：

> 夫精义入神，乃所以致用。利用安身，乃所以崇德，此合内外之道也。天下之物，理一而分殊。知其理一，所以为仁。知其分殊，所以为义。②

杨时在“理一”和“分殊”之前各加“知其”二字，乃是对“理一分殊”的加字训解，其语境已与伦理意义上的“理一分殊”命题略有区别。对此，李侗解释说：

> 伊川所谓“理一分殊”，龟山云“知其理一，所以为仁。知其分殊，所以为义”之意，盖全在知字上用着力也。③

所谓“全在知字上用着力”，是承接杨时之意，强调人的道德认知能力。李侗认为，人之为学，一方面应当体认“理一”，另一方面应当察识“分殊”，两下都应着力，方能近于仁义之域。对杨、李二人之说，朱熹的理解是：

---

① 赵师夏《延平答问》跋。

② 《龟山先生语录》卷二，《四部丛刊》本。

③ 《延平答问》壬午六月十一日书，见上海古籍出版社、安徽教育出版社 2002 年 12 月出版《朱子全书》第 13 册（下同），第 332 页。

熹窃谓天地生物，本乎一源，人与禽兽、草木之生，莫不具有此理。其一体之中，即无丝毫欠剩，其一气之运，亦无顷刻停息，所谓仁也。但气有清浊，故禀有偏正。惟人得其正，故能知其本，具此理而存之，而见其为仁；物得其偏，故虽具此理而不自知，而无以见其为仁。然则仁之为仁，人与物不得不同；知人之为人而存之，人与物不得不异。故伊川夫子既言“理一分殊”，而龟山又有“知其理一，知其分殊”之说。而先生以为全在知字上用着力，恐亦是此意也。[1]

朱熹的说法得到了李侗的首肯，评价曰：“此说大概得之。”杨、李、朱三代程门后学对“理一分殊”的加字训解，一代比一代更清晰地开显了“理一分殊”命题之认识论和方法论的意义，经过这三代人的努力，“理一分殊”方法论就基本成形了。

李侗向朱熹强调的“理一分殊”方法论，被朱熹称为李先生“开端示人之大要”[2]。所谓“开端示人大要”，即是明确地把它界定为一种方法论。

杨、李、朱三人相继阐发的“理一分殊”方法论，一方面根基于“理一分殊”命题原有的关于一般与特殊、一与多关系的论断，另一方面还糅合了《程氏易传序》之“体用一源，显微无间”命题关于体用、本末关系的论断。盖《程氏易传序》有云：

君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。得于辞，不达其意者有矣。未有不得于辞而能通其意者也。至微者理也，至著者象也。体用一源，显微无间。观会通以行其典礼，则辞无所不备。故善学者，求言必自近。易于近者，非知言者也。予所传者辞也，由辞以得其意，则在乎人焉。

这一段话，总结了程颐《易》学方法之要点。程颐注《易》，

① 《延平答问》辛巳八月七日书，第335页。

② 《延平先生李公行状》，见四川教育出版社1996年10月出版《朱熹集》第4987页。

把平常可见的人事散入三百八十四爻，其注文内容构成了看似散殊的现象界，然而由于“体用一源，显微无间”，散见于三百八十四爻中的平常人事，在程颐心目中，实际是内在地贯通为一体的，处于不相妨碍的状态。程颐要求学者“由辞以得其意”、“观会通以行其典礼”，从他所讲述的有限的、分散的事理体认到无限的、统一的本体，不应陷于具体的文义和事理而不能进入上达的境界。他强调说：“易于近者，非知言者也。”本体当下就在现象当中，无限性当下就在有限性之中，不应舍弃语言文辞的当下含义，去别寻孤悬事外的道理和本体。序文之“体用一源，显微无间”一语侧重于本体论之阐述，“善学者求言必自近”一语侧重于方法论之阐述，两种阐述为表里关系。

《程氏易传序》的由用以显体、由用以知体的观点，乃是一种重视“末用”的方法论。这种重视“末用”的方法论，被杨时整合到“理一分殊”命题之中，而形成重视“分殊”的方法论。当年，杨时向他的弟子讲论“知其理一，知其分殊”时强调“分殊”，说道：“所谓‘分殊’，犹孟子言‘亲亲而仁民，仁民而爱物’，其分不同，故所施不能无差等。”有弟子质曰：“如是，则体用果离而为二矣。”意谓如此重视“分殊”，岂不是丢掉了“理一”，使体用分离为二了吗？杨时回答：

> 用未尝离体也。且以一身观之，四体百骸皆具，所谓体也，至其用处，则屦不可加之于首，冠不可纳之于足，则即体而言，分在其中矣。

杨时师弟子言“理一分殊”之“分殊”，忽然转到体用关系上，无疑是认“理一”为“体”，认“分殊”为用，使“理一分殊”命题不但涵盖着一般与特殊、一与多关系，而且涵盖了体与用、本与末的关系。而“理一分殊”方法论，就不但是处理一般与特殊、一与多关系的方法，而且成为处理体与用、本与末关系的方法。

无独有偶，李侗向朱熹讲论“理一分殊”，也引用了“体用一源，显微无间”命题，事见《延平答问》戊寅冬至前二日书。该信的内容，是讨论《论语·里仁篇》“吾道一以贯之”。《里仁篇》记

载，孔子对曾子说："参乎！吾道一以贯之。"曾子回答："唯。"门人不知道"一"指何事，问曾子，曾子说："夫子之道，忠恕而已矣。"后世有人认为，"一贯之道"应当是极其抽象的，而"忠恕"稍嫌具体，似不足以代表孔子的"一贯之道"，曾子用"忠恕"二字回答门人，可能是考虑到门人学识水平较低，尚不足以理解"一贯"，故以"忠恕""姑且答之"。李侗不同意后人的这种解释，他说：

> 伊川先生有言曰："'维天之命，于穆不已'，忠也。'乾道变化，各正性命'，恕也。"体会于一人之身，不过只是尽己及物之心而已。曾子于日用处，夫子自有以见之，恐其未必觉此亦是一贯之理，故卒然问曰："参乎，吾道一以贯之。"曾子于是领会而有得焉，辄应之曰"唯"，忘其所以言也。东坡所谓口耳俱丧者，亦佳。若以谓圣人一以贯之之道，其精微非门人之问所可告，姑以忠恕答之，恐圣贤之心不如是之支也。孟子称尧舜之道孝弟而已，人皆足以知之，但合内外之道，使之体用一源，显微无间，精粗不二，衮同尽是此理，则非圣人不能是也。《中庸》曰"忠恕违道不远"，特起此以示人相近处，然不能贯之，则忠恕自是一忠恕尔。

"一贯之道"与"忠恕"之关系，正"理一"与"分殊"之普遍与特殊、一与多的关系。"体用一源，显微无间"命题，阐述的乃是体与用、本与末的关系。李侗引用"体用一源，显微无间"来讲论"忠恕一贯"，和杨时一样，都是融通两者的作法。尤可注意的是，李侗在"体用一源，显微无间，精粗不二"的前面，加了"使之"两字，这一作法非常类似杨时在"理一"和"分殊"之前各加"知其"的作法。"使之"二字的加入，立即强调了"体用一源，显微无间"之方法论意义。

以上情况说明，杨时、李侗融通"理一分殊"和"体用一源，显微无间"两命题，主要是从方法论角度着手的。最终完成的结果，则既是本体论的融通，又是方法论的融通。从本体论角度，李侗认为，"一贯之理"是体是一，"忠恕"是用是多，由于"体用一

源，显微无间"，作为"分殊"之理的"忠恕"，当下就是"一贯之理"，不是在"忠恕"之外别有个"一贯之理"。从方法论角度，李侗认为，体用相合的思想境界，不是任何人天生就能达到的，只有圣人能"合内外之道"，"使之"体用一源、显微无间、精粗不二，体认到日用常行处"衮同尽是此理"，行事洒然融释，达到从心所欲不逾矩的境界。综言之，杨时、李侗、朱熹的"理一分殊"方法论，乃是融汇程颐关于一多、体用两方面哲学思想而成，其思想源头之一是《程氏易传》。

朱熹初见李侗，一时未能领会"理一分殊"的要义，"再三质问"，李侗"不甚会说，只教看圣贤言语"[①]。朱熹"遂搁起禅说"，细细研读儒家经典，于是便有了师生持续数年的经义问辨。在李侗去世后，往复问辨的重要书信由朱熹编订成《延平答问》。

根据《延平答问》可知，在绍兴戊寅（1158）到绍兴壬午（1162）五年间，朱熹长期向李侗求教《论语》、《中庸》、《孟子》、《大学》、《诗经》等经典的经义。《延平答问》的大部分书信，如戊寅十月十七日书、戊寅冬至前二日书、十一月十三日书、庚辰五月八日书、辛巳二月二十四日书、辛巳五月二十六日书、辛巳中元后一日书、辛巳十月十日书、壬午六月十一日书、辛巳八月七日书，都载有二人往复讨论经义的内容。

当时，朱熹解经"好同恶异"，"喜大耻小"，李侗解经则"辨析精微"，"毫厘必察"，朱熹以为经义相同的地方，李侗常以为不同。例如，朱熹引《论语》"事父母几谏"类比"父在观志，父没观行"，李侗回信说两事"不类"；朱熹引《春秋》"归生、许止"类比《论语》"子游问孝"，李侗回信说两事各发明一例。戊寅十月十七日书，朱熹引《论语·八佾篇》孔子称子夏"起予者商也"类比《为政篇》孔子称颜回"亦足以发"，李侗回信说两处经义不同，"深玩之可见"。朱熹疑惑不解，复去信请教，李侗回信说：

> 颜子气象与子夏不同。先玩味二人气象于胸中，然后体会夫子之言"亦足以发"与"起予者商也"之语气象如何。颜子

① 《朱子语类》卷一〇四，中华书局1994年3月出版（下同），第2620页。

深潜纯粹，于圣人体段已具，故闻夫子之言，即默识心融，触处洞然，自有条理，故终日言，但见其"不违如愚"而已。退省其私，则于语默日用动容之间，皆足以发明夫子之道，坦然由之而无疑也。子夏因问《诗》，如不得"绘事后素"之言，即"礼后"之意未必到，似有因问此一事而夫子印可之意，此所以不类也。

这一段解答文字很有代表性，可以反映出李侗经学方法之要点。李侗认为，儒家经典每一句有一句之文义，句句文义各有不同，解经之要，在于逐句辨析文义，使之粲然有别。把这种经学方法移之于事物，即是一事有一事道理，事事道理各有不同，明理之要，在于随事体察道理之各有其当。在持续数年的经义问辨中，李侗用"不类"、"各发明一例"等批语，指导朱熹深入辨析经书文字的具体内涵，传授的正是"理一分殊"方法论之"分殊"要诀。

道学家常用"脱然"、"洒落"、"洒然"等词，描述主体心智的或主体修养的境界。程颐曾说："今日格一件，明日格一件，积习既多，然后脱然有贯通处。"[①] 这是用"脱然"描述主体心智的境界。黄庭坚《濂溪诗序》评价周敦颐说："舂陵周茂叔人品甚高，胸中洒落，如光风霁月。"这是用"洒落"描述主体修养的境界。李侗特别向往"洒落"境界，他反复使用"脱然"、"洒落"、"洒然"等语引导朱熹，希望他解经明理以及践履修为都要以洒然融释境界为目标。李侗认为，读书格物，本为明理，但若拘于下工，就会"反为道理所缚"，甚是害事。学者应当于下工处"持守之久，渐渐融释，使之不见有制于外"，"持敬之心，理与心通"，"遇事能无毫发固滞"，则"庶几洒落尔"，[②] 才是认识和修养的至高境界。由此看来，"洒然"、"洒落"，乃是超越的和自由的境界，与孔子之"从心所欲不逾矩"相同。《延平答问》戊寅冬至前二日书，李侗回答朱熹来信问目，"各笺释于所问条目下"，然后指出："大率须见洒然处，然后为得。"辛巳中元后一日书云："谕及所疑数处，详味

① 《二程遗书》卷十八，见中华书局1981年7月出版《二程集》第188页
② 《延平答问》戊寅十一月十二日书、庚辰五月八日书。

之所见皆当可喜，但于洒落处恐未免滞碍。”这两处，是要求朱熹解经须达于“洒然”、“洒落”。己卯长至后三日书云：“今学者之病，所患在于未有洒然冰解冰释处。纵有力持守，不过只是苟免显然尤悔而已。……某尝以谓遇事若能无毫发固滞，便是洒落。”这是要求朱熹践履修为须达于“洒然”、“洒落”。辛巳五月二十六日书云：“承谕近日学履甚适，向所耽恋不洒落处，今已渐融释。此便是道理进之效，甚善，甚善。”这里的“洒落”兼有解经与修为两方面含义。以上各处，李侗用“脱然”、“洒然”、“融释”引导朱熹，传授的正是“理一分殊”方法论之“理一”要诀。

经多年问辨，朱熹逐渐体认到“理一分殊”方法论之要旨，从而对《孟子》的“知言养气”，《论语》的“忠恕一贯”都有了深刻体悟，并能够指出禅学方法的“差误之处”。看到朱熹的进境，李侗欣然说：

> 元晦进学甚力……此人极颖悟，力行可畏。讲学极造其微处……渠所论难处，皆是操戈入室，从原头体认来，所以好说话……渠从谦开善处下工夫来，故皆就里面体认。今既论难，见儒者路脉，极能指其差误之处。自见罗先生来，未见有如此者。此人别无他事，一味潜心于此。初讲学时，颇为道理所缚。今渐能融释，于日用处一意下工夫，若于此渐熟，则体用合矣。①

同一时期朱熹的自我评价，与李侗的上述评价遥相呼应。隆兴二年（1164），朱熹写信给汪应辰说：

> 大抵近世言道学者失于太高，读书讲义，率常以径易超绝，不历阶梯为快，而于其间曲折精微正好玩索处，例皆忽略厌弃，以为卑近琐屑，不足留情。以故虽或多闻博识之士，其于天下之义理，亦不能无所未尽。理既未尽，而胸中不能无

① 《李延平集》卷一《与罗博文书》，文渊阁四库全书本。此信写于绍兴三十一年（1161）。

> 疑，乃不复求诸近，顾惑于异端之说，益推而置诸冥漠不可测知之域，兀然终日，味无义之语，以俟其廓然而一悟。殊不知物必格而后明，伦必察而后尽。彼既自谓廓然而一悟者，其于此犹懵然也，则亦何以悟为哉？……曷若致一吾宗，循下学上达之序，口讲心思，躬行力究，宁烦毋略，宁下毋高，宁浅毋深，宁拙毋巧，从容潜玩，存久渐明，众理洞然，次第无隐，然后知大中至正之极、天理人事之全无不在是，初无迥然超绝，不可及者。而几微之间，豪厘毕察，酬酢之际，体用浑然，虽或使之任至重而处所难，亦沛然行其所无事而已矣。[1]

至此，朱熹的思想方法由"喜大耻小"、"好为笼侗宏阔之言"转移到"理一分殊"、"所难者在分殊"，完成了"逃禅归儒"的转变。

对这变化，近代学者多有评论。钱穆先生说："（朱熹）所获于延平者有三大纲。一曰须于日用人生上融会，二曰须看古圣经义，又一曰理一分殊，所难不在理一处，乃在分殊处。"[2] 陈荣捷先生说："《延平答问》之讨论理一分殊之义，比默坐澄心，观未发以前气象为多为详。"[3] 陈来先生说："从绍兴到乾道中，朱熹苦究中和未发已发之义，表明李侗的《中庸》哲学对他曾有较大影响，而从实际结果来看，李侗的'理一分殊'方法的精神才真正渗透到朱熹哲学的骨髓，并产生出积极的结果。"[4]

二、《苏氏易解辨》的经学方法之辨

朱熹体认"理一分殊"的过程，与他体认儒释之别的过程相伴，当他接受了"理一分殊"方法论后，就开始批判释氏和老氏之"谬"。由于亲历了倒戈式的转变，他的批判显得鞭辟入里，颇能切中要害。他说：

---

① 《朱熹集》卷三十《答汪尚书》，1268－1269页。

② 钱穆：《朱子新学案》，巴蜀书社1986年出版，第762页。

③ 陈荣捷：《朱熹》，台湾东大图书公司1990年2月出版，第32页，

④ 陈来：《朱子哲学研究》，华东师范大学出版社2000年9月版，第272页。

释氏虚，吾儒实。释氏二，吾儒一。释氏以为理为不紧要而不理会。[①]

彼见得心空而无理，此见得心虽空而万理咸备也。虽说心与理一，不察乎气禀物欲之私，是见得不真，故有此病。《大学》所以贵格物也。[②]

释氏只要空，圣人只要实；释氏所谓敬以直内，只是空豁豁地，更无一物，却不会方外。圣人所谓敬以直内，则湛然虚明，万理具定，方能义以方外。[③]

学禅者只是把一个话头去看，"如何是佛"、"麻三斤"之类，又都无义理得穿凿。看来看去，功夫到时，恰似打一个失落一般，便是参学事毕。……但他都无义理，只是个空寂。儒者之学则有许多义理，若看得透彻，则可以贯事物，可以洞古今。[④]

朱熹高举"理一分殊"法印，凡不深辨经义事理，笼统为言，闪烁其说，悬空讲理的治学方法，都被他盖上"异端"、"杂学"的印记，斥之于儒门之外。隆兴前后，他热衷于儒释之辨，撰写了《杂学辨》。

《杂学辨》共包括四篇内容，即《苏氏易解辨》、《苏黄门老子解辨》、《张无垢中庸解辨》、《吕氏大学解辨》。该书基于"理一分殊"本体论和方法论，批判诸家之"引佛老入吾儒"、"合吾儒于老子"、"逃儒以归于释"、"惑于浮屠老子"，其中的《苏氏易解辨》，是朱熹最早的《易》学著作。

《苏氏易解》，又名《东坡易传》，是苏洵（1009－1066）、苏轼（1037－1101）、苏辙（1039－1112）父子的解《易》著作。关于这部著作，《四库全书总目提要》云："是书一名《毗陵易传》。陆游《老学庵笔记》谓其书初遭元祐党禁，不敢显题轼名，故称'毗陵

① 《朱子语类》卷一二六，第3015页。
② 《朱子语类》卷一二六，3015－3016页。
③ 《朱子语类》卷一二六，第3015页。
④ 《朱子语类》卷一二六，第3018页。

先生'，以轼终于常州故也。苏籀《栾城遗言》记苏洵作《易传》未成而卒，属二子述其志。轼书先成，辙乃送所解于轼，今《蒙卦》犹是辙解，则此书实苏氏父子兄弟合力为之。题曰轼撰，要其成耳。"《苏氏易解辨》共辨苏氏《易》说十九条，其中辨《彖传·乾卦》解十一条、辨《系辞上传》解八条，现选择其中六条述录如下，以见该书大意。

苏氏解《彖传·乾卦》"大哉乾元"曰："元之为德，不可见也，所可见者万物资始而已。"朱熹辨：

> 四德之元犹四时之春，五常之仁，乃天地造化发育之端，万物之所从出，故曰万物资始，盖取其始于是也。存而察之心目之间，体段昭然，未尝不可见也。然惟知道者乃能识之，是以苏氏未之见耳。不知病此，顾以己之不见为当然而谓真无可见之理，不亦惑之甚与！

苏氏解《彖传·乾卦》"各正性命"曰："古人君子患性之难见也，故以可见者言性。以可见者言性，皆性之似也。"朱熹辨：

> 愚谓古之君子尽其心则知其性矣，未尝患其难见也。其言性也，亦未尝不指而言之，非但言其似而已也。且夫性者，又岂有一物似之，而可取此以况彼耶？然则苏氏所见，殆徒见其似者，而未知夫性之未尝有所似也。

苏氏解《系辞传》"一阴一阳之谓道"曰："阴阳果何物哉？虽有娄旷之聪明，未有能得其髣髴者也。阴阳交然后生物，物生然后有象，象立而阴阳隐。凡可见者皆物也，非阴阳也。然谓阴阳为无有，可乎？虽至愚知其不然也。物何自生哉？是故指生物而谓之阴阳与不见阴阳之髣髴而谓之无有，皆惑也。"朱熹辨：

> 阴阳盈天地之间，其消息阖辟，终始万物，触目之间，有形无形无非是也。而苏氏以为象立而阴阳隐，凡可见者皆物也，非阴阳也，失其理矣。达阴阳之本者固不指生物而谓之阴

阳，亦不别求阴阳于物象见闻之外也。

苏氏又解曰："圣人知道之难言也，故借阴阳以言之曰'一阴一阳之谓道'。一阴一阳者，阴阳未交而物未生之谓也。喻道之似，莫密于此者矣。阴阳一交而生物，其始为水。水者无有之际也，始离于无而入于有矣。老子识之，故其言曰'上善若水'，又曰'水几于道'。圣人之德虽可以名而不囿于一物，若水之无常形，此善之上者，几于道矣而非道也。若夫水之未生，阴阳之未交，廓然无一物而不可谓之无有，此真道之似也。"朱熹辨：

一阴一阳往来不息，举道之全体而言，莫著于此者矣。而以为借阴阳以喻道之似，则是道与阴阳各为一物，借此而况彼也。阴阳之端，动静之机而已。动极而静，静极而动，故阴中有阳，阳中有阴，未有独立而孤居者。此一阴一阳所以为道也。今曰一阴一阳者，阴阳未交而物未生，廓然无一物，不可谓之无有者，道之似也，然则道果何物乎？此皆不知道之所以为道，而欲以虚无寂灭之学揣摸而言之。

苏氏又解："阴阳交而生物，道与物接而生善。物生而阴阳隐，善立而道不见矣。故曰继之者善也，成之者性也。……善者道之继，而指以为道则不可。今不识其人而识其子，因之以见其人则可，以谓其人则不可，故曰继之者善也。学道自其继者始，则道不全。"朱熹辨：

继之者善，言道之所出无非善也。所谓元也，物得是而成之，则各正其性命矣，而所谓道则固自若也。故率性而行，则无往而非道。此所以天人无二道，幽明无二理而一以贯之也。而曰阴阳交而生物，道与物接而生善，物生而阴阳隐，善立而道不见，善者道之继而已，学道而自其继善者始，则道不全，何其言之缪耶？且道外无物，物外无道。今曰道与物接，则是道与物为二，截然各据一方，至是而始相接也，不亦缪乎？

综观以上内容，苏氏屡称"元"、"性"、"阴阳"、"道"、"命"等"不可言"、"不可见"、"假之曰"，认为圣贤言语多为譬喻之言，总是指向另一难以言说之物，朱熹认为，这样的思想方法乃是佛老的思想方法。朱熹说，"性命之理甚明而其为说至简"[①]，经典中的圣贤言语都是实实在在的，都是可以确切解说的，圣贤言语所指称的对象，也是实实在在，可以确切把握的。只要把握圣贤言语实实在在的含义，同时也就把握了"道"本身，这是因为，"道"就在这些实实在在的言语和事项之中，而不在其外。朱熹认为，苏氏说屡言"不可言"、"不可见"，乃是"未尝见"、"未尝知"，是不明白圣贤言语的真实含义。这是从方法论角度所作的辩驳。针对苏氏"道为虚无"、"无中生有"、"阴阳相分"、"道器相离"等观点，朱熹提出"阴阳在物象之中，不在物象之外"，"道在阴阳之中，不在阴阳之外"，"道外无物，物外无道"，"天人无二道，幽明无二理"，"不别求阴阳于物象见闻之外"等论点。这是从本体论角度所作的辩驳。朱熹上述兼有本体论与方法论的论点，与程颐、杨时、李侗之"理一分殊"、"体用一源，显微无间"、"体用合一"等本体论和方法论是一致的，是坚持了《程氏易传》的本体论和方法论。可见，《苏氏易解辨》乃是本体论和方法论的大本大原之辨，不是经学史上一般意义上的经义之辨。

有学者似未能注意到《苏氏易解辨》的本体论和方法论之大本大原之辨的性质，因而不能贴切地评估这篇著作的价值。例如，四库馆臣称：

> 胡一桂记晁说之之言，谓轼作《易传》自恨不知数学，而其学又杂以禅，故朱子作《杂学辨》，以轼是书为首。然朱子所驳，不过一十九条，其中辨文义者四条，又一条谓"苏说无病，然有未尽其义者"，则朱子所不取者仅十四条，未足以为是书病。[②]

① 《苏氏易解辨》，见《朱熹集》卷七十二，第3756页

② 《四库全书总目提要·东坡易传》，见中华书局1997年1月出版《钦定四库全书总目（整理本）》第11页。

郑中孚《郑堂读书记补遗》卷一云：

> 《朱子语录》以其书杂以佛老之说，乃作《杂学辨》，所摘驳者凡十九条，然其切近人事，辞理明远处，且与王辅嗣之但畅玄风者有别，亦不得以此而少之也。

考察朱熹四十岁以前的《易》学活动，发现他在撰写《杂学辨》期间，最关心《易》学中的心、性、仁、义、天命、道、太极、阴阳等，还没有表现出关注象数的迹象，胡一桂的说法似有想当然的成分，不可为据。四库馆臣说“朱子所不取者仅十四条”，郑中孚说苏氏《易解》有异于王弼《易》，不得因朱熹辨过它就贬低它，言外之意，认为朱熹与苏氏之间没有太大分歧。他们把朱熹之辨苏氏，理解为经学史常见的一般意义上的经义之争，是不贴切的。若仅以经义言，一部《东坡易传》，洋洋九卷十万余言，朱熹仅辨其中十九条，当然是“未足为病”的。然若以本体和方法言，十九条已足可揭发全书方法之“谬”，盖门径一差，辙迹睽离，所谓“大本既殊，无所不异”[①]，洋洋细部，已不必一一辨其正误。

实际上，就具体经义而言，朱熹对苏氏《易解》的少量精当之处，一直是赞赏有加的，且已撷取到自己的《易》学著作当中。《朱子语类》卷六十七说：“东坡解《易》，大体最不好。然他却会作文，识句法，解文释义，必有长处。”在总体否定的前提下，承认其中也有部分精妙之处。例如，《朱子语类》卷六十九说：“常观解《易》底，惟是东坡会做文字了，都揍着他语脉，如‘涣其群，元吉’，诸家皆云涣散了，却成群，都不成语句。唯东坡说道：‘涣散他小小群，聚合成一大群。如那天下混一之际，破散他小群成一大群。’如此方成文理。”相同的赞扬还两见于同书卷七十三，反复称扬，不禅其烦。《周易本义》注解“涣其群，元吉。涣有丘，匪夷所思”，曰：“言能涣其小群以成大群，使所散者聚而若丘，则非常人思虑之所及也。”即是采用了苏氏之解。又例如，比卦卦辞“比吉原筮元永贞”，《周易本义》注曰：“比，亲辅也。……故筮者

---

① 《张无垢中庸解》，见《朱熹集》第3770页。

得之，则当为人所亲辅，然必再筮以自审。"以"再筮"释"原筮"，未注明出处，其实也是取自苏氏《易解》："原，再也。再筮，慎之也。"《朱子语类》卷七十："'夬履贞吉'，正东坡所谓'忧治世而危明主也。'"直接用苏氏义以解"夬履贞吉"。可见，在辩明大本大原的前提下，朱熹撷取了《苏氏易解》中的某些内容。这辩驳与撷取，分属于不同的评价层面，是不矛盾的，由此可以较为全面地理解朱熹对苏氏《易解》的态度。

朱熹对苏氏《易解》的批评，主要是经学方法的批评而非单纯的经义批评，是全面的批评而非局部的批评。它批评《苏氏易解》的本体论和方法论，支持渊源于《程氏易传》的本体论和方法论，表明此时朱熹《易》学已上接《程氏易传》，接上了程门《易》的正宗。因此，《苏氏易解辨》在朱熹一生《易》学思想的演变中具有地标性的意义。

李泰伯疑孟公案的客观审视

杨海文

研究宋代孟学史，既需要“整体通观”，也离不开“散点透视”。所谓“整体通观”，要求我们立足于“疑孟思潮”和“尊孟风气”两条主线，去宏观地勾勒以孟子升圣、《孟子》升经为核心的“孟子升格运动”是如何在两宋时期得以完成的。所谓“散点透视”，要求我们对“孟子升格运动”中的关键性人物和转折性事件进行个案解读，尽量使得人物的鲜明个性和事件的微妙细节能够向着今天的阅读者们呈现并敞开。一般地说，“整体通观”在逻辑上优先于“散点透视”，“散点透视”则在操作上先行于“整体通观”。换句话说，当我们展开宋代孟学史研究的时候，首先走进尊孟派王安石或疑孟派李泰伯的内心世界和曲折情节之中，从“思想‘史’”的角度看，可能是一种很明智的选择。而且，从现在开始，一旦疑窦丛生的“泰伯疑孟公案”通过我们的建设性解构最终变得柳暗花明，它也就将借助解构性重建的致思方式告诉我们：一部宋代孟学史恰恰正是从“思想‘史’”过渡到“‘思想’史”的一部耐人寻味的历史。

一、无中生有的“阁试丑闻”

有关本文主人公的简历，《宋史》

卷432《儒林列传二》指出："李觏，字泰伯，建昌军南城人。俊辩能文，举茂材异等不中。亲老，以教授自资，学者常数十百人。皇祐初，范仲淹荐为试太学助教。……"[①] 官修的正史大凡不会关注传主内在的思想生活，然而，在北宋中期思想家李泰伯（1009—1059）的学术文化工作中，尊孟抑或疑孟无疑是最聚讼纷纭的一桩公案。

经学家杨慎（1488—1559，字用修，号升庵）认为李泰伯是尊孟的，其《丹铅馀录》卷14云："小说家载李泰伯不喜孟子事，非也。泰伯未尝不喜孟也，何以知之？曰：考其集知之。《内治论》引'仁政必自经界始'，《明堂制》引'明堂，王者之堂'，《刑禁论》引'瞽瞍杀人，舜窃负而逃'，《富国策》引'万取千焉，千取百焉'，《潜书》引'杨氏为我，墨氏兼爱'，《广潜书》引'男女居室，人之大伦'，《损欲论》引'文王以民力为台为沼，而民欢乐之'，《本仁论》引'以至仁伐不仁'，《延平集序》以子思、孟轲并称，《送严介序》称'章子得罪于父，出妻屏子，而孟子礼貌之'，《常语》引孟子'俭于百里之制'，又详说之。由是言之，泰伯盖深于孟子者也。古诗《示儿》云'退当事奇伟，夙驾追雄轲'，则尊之亦至矣。今之浅学，舍经史子集而剿小说，以为无根之游谈，故详辨之。"[②]

用修这则笔记亦见《升庵经说》。王云五先生主编的《丛书集成初编》曾据清人李调元辑刊的函海本排印此书，卷14这则笔记段末有一双行小字夹注颇为值得我们注意："胡应麟曰：宋小说载一士人闻泰伯非孟子，撰二绝句投之，李遂罄家酿与饮，酒尽，讫不复来矣。"[③] 它一方面补充说明了杨慎所谓"小说家载李泰伯不喜孟子事"，另一方面也提醒对明代学术思想史有较深了解的读者

---

① 转引自《李觏集》，王国轩校点，中华书局1981年版，"附录二"第520页；又见［元］脱脱等撰：《宋史》，中华书局1977年版，第37册第12839—12842页。

② ［明］杨慎：《丹铅馀录》，载四库笔记小说丛书《丹铅馀录（外一种）》，上海古籍出版社1992年版，第89页。四库本多误字，如《内治论》之"治"误为"始"，"墨氏兼爱"之"兼"误为"爱"，《延平集序》之"集"误为"遥"，今依《李觏集》随文正之。

③ ［明］杨慎：《升庵经说》（全二册），丛书集成初编本，商务印书馆1936年版，第224页。

——就是这位胡应麟，跟杨慎就李泰伯是否疑孟进行了争论。

胡应麟（1551—1602）是博物学家，也是明朝人，但他以为李泰伯是疑孟的。其《丹铅新录》卷2在节录杨慎笔记之后，针锋相对地指出："此未熟泰伯《常语》之故。《常语》非孟子甚详。宋人所记：李入场屋，出题莫解所谓，曰'吾平生书无不读，必《孟子》语也'，拂袖出。《盱江集》，多引《孟》语。此说固未尽然。第今世士人，白首《语》《孟》。主司出题，尚有懵懵者。李既与轲不合，则场中题面，或有不省，亦奚疑焉。余隐之、朱元晦俱有《常语辨》，载《考亭集》中。谓小说无根，三子语亦无根耶。"①

与明代相比，"泰伯疑孟公案"更是宋代的一个热门话题。依据杨慎、胡应麟给我们提供的线索，"阁试丑闻"和"《常语》非孟"构成了宋代"泰伯疑孟公案"的基本内容，其中，"阁试丑闻"是必要的铺垫，"《常语》非孟"则是问题的症结。这里暂且不去讨论余允文、朱熹围绕《常语》展开的意识形态批评，我们只就阁试丑闻涉及的两个问题进行力所能及的考释性研讨：一个问题是好事者以李泰伯阁试不识《孟子》事为话头掀起的"谣言"，另一个问题是考据学家对此予以平心而论的"反思"。

关于好事者如何以李泰伯阁试不识《孟子》事为话头而掀起"谣言"，这个问题事实上是现在我们在史料学意义上最没有发言权的。关键原因在于，笔者至今尚未找到杨慎所谓"小说家"以及胡应麟所谓"宋人所记"或"宋小说"的最初源头。两位明代学者所说的小说，主要不是指现代作为文学一大样式的小说（如《红楼梦》、《笑傲江湖》），而是指中国古代的神话传说、街谈巷语、志怪志人、传奇讲史之作。后者在宋代可谓汗牛充栋，显然，要找出有关李泰伯阁试不识《孟子》语的"第一发言者"并不是一件容易的事情，只好有待以后"踏破铁鞋无觅处，得来全不费功夫"，或者有待博闻多识者不吝赐教。

这里仅录《道山清话》一段作为胡应麟所谓"喝酒故事"的旁证资料："李觏不喜佛，不喜《孟子》。一日，有达官送酒数斗，一

① ［明］胡应麟：《少室山房笔丛》，中华书局1958年版，第96－97页。公元纪年系引者所加。

士人知之，乃作诗云：'完廪捐阶未可知，孟轲深信亦还痴。丈人尚自为天子，女婿如何弟杀之。'李见诗大喜，流连数日，所谈莫非骂孟子也。无何酒尽，乃去。既而又有寄酒者，士人闻之，再往作《仁义》、《正论》三篇，皆诋释氏。李览之，笑曰：'公文采甚奇，但前次被公吃了酒后，极索莫。今次不敢相留，留此酒自遣怀。'"[①] 要说明的是，上述资料获自近人丁传靖先生辑录的《宋人轶事汇编》卷 9。该书原由商务印书馆 1935 年出版，并于 1958 年重印，中华书局则在"出版说明"中指出，此书系丁氏从宋元明清约 500 种著述中汇编而成。另外，《四库全书总目》卷 141 曾对《道山清话》的版本源流进行辨正，以为"所记终于崇宁五年（1106），则成书当在徽宗时（1101—1125）"[②]。

尽管如此，泰伯其人其事能够摄入宋代好事者们的话题，足见这位江西老俵也是一个不同寻常的人物。譬如，跟泰伯同时代的祖无择（1006—1085）、范仲淹（989—1052）就对他有着高度评价。祖无择可能是最早为李泰伯文集作序的人，他在仁宗庆历三年（1043）序《直讲李先生文集》时说：孔子死后，只有孟轲、荀卿、贾谊、董仲舒、扬雄、王通六人志在振兴斯文，而"盱江李泰伯，其有孟轲氏六君子之深心焉"[③]。仁宗皇祐元年（1049），范仲淹则如此向朝廷推荐两试不中的李泰伯："著书立说，有孟轲、扬雄之风义，实无愧于天下之士，而朝廷未赐采收，识者嗟惜，可谓遗逸者矣。"[④] 在这两位师友的眼中，泰伯不仅不是疑孟的，反而深得孟子的深心和风义。

泰伯的文集原名《盱江集》或《直讲李先生文集》，中华书局的标点本易名为《李觏集》。《李觏集·附录四》摘有南宋著名目录学家陈振孙（1181—1262）《直斋书录解题》卷 17 的一段话，辞云："泰伯不喜孟子，《常语》专辨之。尝举茂材不中，世传试论题

---

① 转引自丁传靖辑：《宋人轶事汇编》，中华书局 1981 年版，中册第 413 页。这里所以不直接引用"原典"而借用第二手资料，笔者意在表彰近人丁传靖先生艰辛的辑编之功。

② ［清］永瑢等撰：《四库全书总目》，中华书局 1965 年版，第 1195 页。

③ 参见［北宋］祖无择：《直讲李先生文集序》，载《李觏集》，集前第 1 页。

④ 转引自《李觏外集》卷 1《荐章四首》，《李觏集》第 469 页。

有全不记所出者，曰：‘此必《孟子注》也。’掷笔而出。”[1] 中华书局本的校点者这么做，目的大概是为了帮助读者去理解被杨慎、胡应麟们反复提及的“宋小说家言”。在任何意义上，陈振孙此语绝不能视为有关李泰伯阁试不识《孟子》语的“第一发言者”。北宋时期有关李泰伯阁试不识《孟子》语的“第一发言者”在我们的视界中可能永远不会出场，但是，像叶绍翁这样的南宋考据学家对此予以平心而论的“反思”却十分值得我们注意。

叶绍翁跟陈振孙是同时期人，尤与著名经学家真德秀（1178—1235）有过交游。真德秀著有《大学衍义》、《四书集编》等作，对于宣传朱熹之学起了巨大的作用。这是否意味着叶绍翁的学术立场也是理学的呢？进言之，在“真理”和“老师”各持己见之际，一个致力于勾勒南宋高宗（1127—1162）、孝宗（1163—1169）、光宗（1190—1194）、宁宗（1195—1224）四朝史实的考据学者，又将如何抉择呢？对此，《四库全书总目》卷141云：“绍翁与真德秀游，故其学一以朱子为宗。然‘卖武夷山’一条，乃深惜朱在颓其家声（案，在，朱子之子，时官户部侍郎），无所隐讳，则非攀援门户者比，故所论颇属持平。”[2]

这个立论持平的考据学者为“李泰伯阁试不识《孟子》事”所做的翻案文章，亦即《四朝闻见录》卷3的“贤良”条及其衍生的“第一则”、“第二则”、“第三则”[3]。话题并非直奔作为主题的泰伯疑孟公案，而是从叶绍翁在南宋王明清的《挥麈录》中读到的一个故事切入的。《挥麈前录》卷3云：“张贤良咸，汉阳人。应制举，初出蜀，过夔州。郡将知名士也，一见遇之甚厚，因问曰：‘四科优劣之差，见于何书？’张无以对，守曰：‘载《孟子注》中。’因检示之，且曰不可不牢拢之也。张道中漫思索，著论成篇，至都，阁试六论以此为首题。张更不注思而就。主文钱穆父览之大喜，过阁第一。黄六丈叔愚能记守之姓名，尝以见告，今已忘之。张即魏

---

① 转引自《李觏集》“附录四”第537页；又见［南宋］陈振孙：《直斋书录解题》，载《景印文渊阁四库全书》第674册，第818页。

② ［清］永瑢等撰：《四库全书总目》，中华书局1965年版，第1195页。

③ 参见［南宋］叶绍翁：《四朝闻见录》，载四库笔记小说丛书《清波杂志（外八种）》，上海古籍出版社1991年版，第714-718页。

公乃翁也。"[1] 每一位不以"泰伯疑孟公案"作为问题意识的读者，看完这则笔记以后，除了惊叹文曲星高高地照耀着张咸的科考之履外，也许最多还会注意到惟有其中提及的"四科优劣之差"是跟孟学史相关的。

为了与叶绍翁的思路保持同步，我们这里需要对张咸故事中的重要线索之一——"四科优劣之差"首先有所了解。《孟子·尽心上》指出："有事君人者，事是君则为容悦者也；有安社稷臣者，以安社稷为悦者也；有天民者，达可行于天下而后行之者也；有大人者，正已而物正者也。"(13·19)[2] 东汉最著名的《孟子》注家赵岐注云："容为凡臣，社稷股肱，天民行道，大人正身。凡此四科，优劣之差。"[3] "四科优劣之差"这个典故连即将参加制举考试的考生张咸也不知道，由此可见《孟子注》在北宋前中期的"应试知识分子群体"中并不是很有影响。沿着这个事实往前走，我们大概也可以得出像叶绍翁一样的结论："窃考《挥麈》所载，参以本朝六题之制必先经题注疏而后子史，以《孟子注》为首，殆恐不然。"[4] 问题在于，纵然"四科优劣之差"根本不是张咸参加的那场考试的第一道考题，几乎无人问津的"张咸故事"跟人们津津乐道的"泰伯疑孟公案"到底又有什么关联呢？

这就必须提到曾慥的一句话。《四朝闻见录》卷3"贤良"条指出："曾慥序李贤良（高庙讳）字泰伯诗云：'尝试六题，已通其五，惟四科优劣之差不记，所出曰：吾于书无所不读，惟平生不喜《孟子》，故不之读，是必出《孟子》。拂袖而出。人皆服其博。'"[5]《四库全书总目》卷123云，曾慥编的《类说》60卷成书于宋高宗

---

① ［南宋］王明清：《挥麈录》，载《景印文渊阁四库全书》第1038册，台湾商务印书馆版，第387页。案，《挥麈录》所谓"张即魏公乃翁也"，《四朝闻见录》卷3"贤良"条作"咸即浚父也"。笔者所引二书皆影印文渊阁四库全书本。

② 此种序号注释，以杨伯峻《孟子译注》（中华书局1960年版）为据。下同。

③ ［清］焦循：《孟子正义》卷26，沈文倬点校，中华书局1987年版，第904页。

④ ［南宋］叶绍翁：《四朝闻见录》，载四库笔记小说丛书《清波杂志（外八种）》，第714页。

⑤ ［南宋］叶绍翁：《四朝闻见录》，载四库笔记小说丛书《清波杂志（外八种）》，第714页。

绍兴六年（1136）[①]。意思是说，在笔者目前考及的"泰伯疑孟公案"的参与者名单中，这个官至尚书郎、直宝文阁的晋江人属于"最早的"发言者。遗憾的是，尽管笔者粗略地浏览了曾慥的《类说》、《高斋漫录》、《乐府雅词》三书（分别见《景印文渊阁四库全书》第873、1038、1489册），却未能查到这句话的原始出处。叶绍翁是有考据癖好的学者，他引用的曾慥此语一定确有出处，这一点我们应该予以相信。如是，似乎毫不相干的泰伯疑孟公案和张咸故事，现在就可以通过"四科优劣之差"这道考题建立某种联系。

依据《直讲李先生年谱》的记载，我们知道，仁宗景祐四年（1037）丁丑，29岁的泰伯"尝游京邑，彷徨而归，又黜乡举"；仁宗庆历二年（1042）壬午，是年泰伯34岁，本来"应贤良预第一召试"，却"秋，七月试制科不第，归"[②]。借助《直讲李先生文集·自序》所谓"李觏泰伯以举茂材罢归。其明年，庆历癸未秋，因料所著文"[③]，叶绍翁也不难断出曾慥笔下的泰伯制科悲剧发生在庆历二年，"则是张公咸与泰伯同试于庆历壬午，张遂中选，李遂报罢。区区科目亦有幸不幸焉。以《挥麈录》考之，则黜泰伯者钱穆父也"[④]。

行文至此，作为"泰伯疑孟公案"的重要组成部分之一的"李泰伯阁试不识《孟子》事"，至少有三个要素已经显得比较明朗。第一，事件发生在泰伯时年34岁的仁宗庆历二年（1042）壬午。第二，就是"四科优劣之差"这一考题，难倒了来自江西南城的考生李泰伯；并且，泰伯不是不识《孟子》语，而是不识《孟子注》。第三，真正置泰伯于"死地"的人是主考官钱穆父。然而，这并不意味着故事的"终结"。考据在一定意义上仿佛就是破案，换句话说，要是在庆历二年的阁试六论中根本就没有"四科优劣之差"这道考题，那么，所谓"李泰伯阁试不识《孟子》事"不就等于无中生有的了吗？

---

① 参见［清］永瑢等撰：《四库全书总目》，中华书局1965年版，第1061页。

② 参见《李觏集》第497、499页。

③ 《李觏集》集前第2页。

④ ［南宋］叶绍翁：《四朝闻见录》，载四库笔记小说丛书《清波杂志（外八种）》，第714页。

关于这一年的考题，考诸《登科记》，叶绍翁指出："庆历二年壬午岁八月，固尝召试才识兼茂科。时阁下六题，其一曰左氏义尊君父，其二曰孝何以在德上下，其三曰王吉贡禹得失孰优，其四曰经正庶民兴，其五曰有常德立武事，其六曰序卦杂卦何以终不同。"① 其中，只有第四题来源于《孟子·滕文公上》："夫仁政，必自经界始。经界不正，井地不均，谷禄不平，是故暴君污吏必慢其经界。经界既正，分田制禄可坐而定也。"（5·3）宋高祖赵匡胤、宰相赵普一直提倡"半部《论语》治天下"，因此，说儿童也当熟悉《孟子》此语，并不为过。另外，"泰伯纵不喜《孟子》，不应父生师教以来，即不许读《孟子》，且非《孟子注》之比"，何况，"本朝有司命题，不过六经本注与正义中出，或不出正义，未闻出子史注疏者"②。还有，南宋吴曾《能改斋漫录》卷1"试诗赋题示出处"条云："本朝试进士诗赋题，元不具出处。因淳化三年殿试'卮言日出赋'，独路振知所出处，遂中第三人。是年，孙何第一人，朱台符第二人，亦不能知，止取其文耳。自后所试进士诗赋题，皆明示出处。"③ 案，宋太宗淳化三年即公元992年。南宋王栐《燕翼诒谋录》卷2亦云："（国初）试场所问本经义疏，不过记出处而已，如吕申公试卷问：'子谓"子产有君子之道四焉"，所谓四者何也？'答曰：'对"其行己也恭，其事上也敬，其养民也惠，其使人也义"，谨对。'"④ 进士考试的试题明确注明出处，是否茂材异等科的试题也同样如此呢？假如茂材异等科的试题也是明确注明出处的，那么，李泰伯阁试又怎么连审题都不会呢?！总之，在敢于同情地理解甚至溢美泰伯的叶绍翁看来，所谓"李泰伯阁试不识《孟子》事"是完全不成立的。

在此，似乎还须借助《登科记》，再次谈及张咸故事和泰伯疑

---

① ［南宋］叶绍翁：《四朝闻见录》，载四库笔记小说丛书《清波杂志（外八种）》，第715页。加边框的"其"字系四库抄手漏写，今依例补上。

② ［南宋］叶绍翁：《四朝闻见录》，载四库笔记小说丛书《清波杂志（外八种）》，第715页。

③ ［南宋］吴曾：《能改斋漫录》，载四库笔记小说丛书《白虎通义（外十二种）》，上海古籍出版社1992年版，第511页。

④ ［南宋］王栐：《燕翼诒谋录》，中华书局1981年版，第11页。案，此书与《默记》合为一册。

孟公案的区别与关联。关于“区别”，叶绍翁云：“（茂材）此科，本朝阁试六题俱载《登科记》，所缺者惟绍圣元年所出题尔”，从而，“参合《登科记》、《挥麈录》之说，则泰伯所试乃‘经正庶民兴’，出《孟子》正文，实试于庆历二年壬午岁八月，威试‘四科优劣之差’，实试于绍圣元年九月”。[①] 宋哲宗绍圣元年即公元1094年。为什么这一年的阁试六题在《登科记》中独付阙如呢？叶绍翁又有何充足理由将“四科优劣之差”定为绍圣元年的阁试六题呢？这些问题无疑也是值得每一个在“史”与“思”之间穿行着的诠释者去不断地回望的。

至于“关联”，尤其需要作为诠释者的我们展开合理的想象。假如叶绍翁定“四科优劣之差”为绍圣元年阁试六题之一这个论断成立，那么，由此可断，有关“李泰伯阁试不识《孟子注》”的说法，最早就只能出现在1094年以后，而不可能在此之前风生水起。而且，在叙事手法上，它很有可能是好事者将福星高照的“张威喜事”经过改装移植而成垂头丧气的“泰伯悲剧”。这样做，应当也是有一定的历史因缘的。人们知道，1094年已是北宋末年，距离1126年至1127年间的祚移和南渡仅仅三十多个年头，然而，就是在北宋的最后几十年里，从江西人王安石（1021—1086）主持的“熙宁变法”，到山西人司马光（1019—1086）董理的“元祐更化”，再到徽、钦二帝被掳的“靖康之耻”，政局动荡，人心惶惶。尤为值得注意的是，这一时期的政坛显要惯于“老乡见老乡，两眼泪汪汪”，大多以地缘籍贯对自己和他人的哲学信仰与政治身份进行别类定型，所谓朔党、洛党、蜀党之分即是力证。由于政治上和思想上的是非恩怨要通过地缘籍贯来宣泄，于是，司马光式的山西人就不喜欢王安石式的江西人，推而广之，就形成了南方人与北方人在文化心理上和具体实践中的对抗。李泰伯与王安石同为江西人，胡适甚至认为泰伯是“一个不曾得君行道的王安石”，难道最先虚构“李泰伯阁试不识《孟子注》”的那个好事者正是一个受着狭隘乡土观念支配的北方人？当然，基于司马光也是疑孟的，好事者编造

① ［南宋］叶绍翁：《四朝闻见录》，载四库笔记小说丛书《清波杂志（外八种）》，第718、715页。

"李泰伯阁试不识《孟子注》"的目的，或许就是旨在证明：像温公一样怀疑王安石一往情深的孟子，恰恰是一种合乎时代潮流的明智行为。这个好事者若是一个坚信"亲不亲，故乡人"的北方人，那他这么做，显然还有进一步挑拨并激化南人和北人矛盾的重大嫌疑……

任何缺乏史料支持的猜想其实也是类似"齐东野语"的行径，所以，一个真正的诠释者此刻必须重新回归自己的本题。如上所述，叶绍翁的《四朝闻见录》卷3"贤良"条已经对所谓"李泰伯阁试不识《孟子注》"进行了证伪，同时指出泰伯当年应试的题目是出自《孟子》本文的"经正庶民兴"。然而，"正确的考证"与"谣言的死亡"完全不是一回事。譬如，大约生活于13世纪的南宋人罗大经，即在其《鹤林玉露》卷7指出："李泰伯著《常语》非孟子，后举茂材，论题出'经正庶民兴'，不知出处，曰'吾无书不读，此必《孟子》中语也'。掷笔而出。"[①] 在"李泰伯阁试不识《孟子》事"这一问题上，罗大经叙事的一个"进步"，就是将以前的"四科优劣之差"换成了"经正庶民兴"。有此"进步"，或许与罗大经读过《登科记》有关，也可能是由于他受到《四朝闻见录》的影响。但是，这一"进步"对于泰伯形象的历史承传而言，却近乎一种"退步"。试想，以前还只是说泰伯在科考时不知道试题出自《孟子注》，现在竟然说他连试题出自《孟子》本文也搞不清楚，这一转变难道不是一种"退步"么？

南宋末年的罗璧在《识遗》卷1"孟子谈王"条中指出："李盱江《常语》、司马公《疑孟》等作，似非识时者。然有武王，《孟子》之书又不可无。后世盱江、温公之说，乃扶持世变之一端。"[②] 关于罗璧的生平和《识遗》的成书时代，《四库全书总目》卷118云："璧，……《宋史》无传，不知其时代。据书中'前定'一条，引陈抟'寒在五更头'之谶，称第五庚申后又十五年而祚移，则其

---

① [南宋]罗大经：《鹤林玉露》，载《景印文渊阁四库全书》第865册，台湾商务印书馆版，第310页。

② [南宋]罗璧：《识遗》，载四库笔记小说丛书《学斋占毕（外六种）》，上海古籍出版社1992年版，第520页。

成书在宋亡以后矣。”[①] 罗璧这一折衷之论令人深思，它一方面折射了李泰伯以《常语》为中心的疑孟公案在宋代思想史上的持续性影响，另一方面亦试图比较公正地去评价这一公案的是是非非。不过，罗璧毕竟人微言轻，因为以《常语》为中心的“泰伯疑孟公案”后来还是不断地出现在明、清学者的视野之中，当然，今天它也理应成为我们进行孟学史钩沉的一项重要工作。怎样才能做好这一工作呢？杨慎、胡应麟之争，其实告诉了我们最应该做的一件事——走进李泰伯的著述。

二、《李觏集》：便宜性引论《孟子》

科举考试在中国古代的重要目的之一是选拔人才，然而，几乎每一个读书人的科考之旅都是一条充满艰辛和风险的道路。《宋史》卷155《选举志一》云：“宋之科目，有进士，有诸科，有武举。常选之外，有制科，有童子试，而进士得人为盛。”[②] 李泰伯参加的那场考试属于并非常选的制科，他的命运似乎却是正常的；“名落孙山”无疑在绝对意义上比“金榜题名”要正常得多。《宋史》卷156《选举志二》说：“仁宗初，……又置高蹈丘园科，沉沦草泽科，茂材异等科，以待布衣之被举者。其法先上艺业于有司，有司较之，然后试秘阁，中格，然后天子亲策之。”[③] 茂材异等科的考试有三个环节，也就是说，李觏的科举前途是在第二个环节上被主持秘阁考试的有关官员断送的。祖无择《直讲李先生文集序》曰：“乃举茂材异等，得召第一。既而试于有司，有司黜之。呜呼！岂有司之过邪？其泰伯之命邪？或者天徒付泰伯以其文而命则否邪？亦将位得志后有时邪？吾不得而知已。”[④] 可是，命运就是命运，从来就没有人能够“自由自在”地把握自己的命运，尤其是当命运特指孟子所谓“人爵”（11·16）的时候。

据《直讲李先生年谱》记载，宝元二年（1039），31岁的泰伯

---

① ［清］永瑢等撰：《四库全书总目》，中华书局1965年版，第1024页。
② ［元］脱脱等撰：《宋史》，中华书局1977年版，第11册第3604页。
③ ［元］脱脱等撰：《宋史》，中华书局1977年版，第11册第3647页。
④ ［北宋］祖无择：《直讲李先生文集序》，载《李觏集》集前第1页。

"梦大雨震所居室，有一人紫衣而冠，谓之雷神，呼先生使前，授之题曰《春社词》，援笔得八句与之。及觉，记其首三句，颇怪丽"[①]。或许，泰伯会认为，几年后他被主持茂材异等科考试第一轮选拔工作的有司们列为第一位候选人，是与这个奇特的梦有关的。就这样，中年泰伯1041年秋后左右来到了京师。这大概也是泰伯第一次去北方远游，所以，浓郁的乡愁使他举起了诗笔："人言落日是天涯，望极天涯不见家。已恨碧山相阻隔，碧山还被暮云遮。"[②] 此诗题为《乡思》，但暗含了某种不祥的征兆，正如仁宗皇祐五年（1053）进士吴处厚所撰的《青箱杂记》卷7所言："江南李觏通经术，有文章，应大科召试第一。尝作诗曰：'人言日落是天涯，望极天涯不见家。堪恨碧山相掩映，碧山还被暮云遮。'识者曰，觏此诗意此有重重障碍，李君恐时命不偶，后竟如其言。"[③] 结果，他在庆历二年（1042）七月的制科笔试中落第。《柳枝答》云："春早寒余岂足哀，平生多难愧非材。去年二月都城里，曾共花房带雪来。"并有小注："庆历二年二月五日，京师大雪。"[④] 从此，泰伯失落于一种怀才不遇的心境之中。

庆历三年（1043），泰伯将自己的作品编为《退居类稿》；同年，南城郡学草创，他又被郡守聘请主持学校事务[⑤]。"古来扰扰富且贵，天下茫茫公与侯"[⑥]，"世事重江险，才名一梦醒"[⑦]，"不能功天下，尚可名身后"[⑧]，所有这些暗示着，在一种仕途无望的失落心境中，李泰伯已经决定一生以"立言"和"教学"为职志。在"太上有立德，其次立功，其次立言"的价值序列和文化语境中，尽管这种选择包含了或多或少的无奈之感，但仍然被人们视之为一

---

① 参见《李觏集》第497页。

② 《李觏集》卷36《近体·七言二韵》，第427页。

③ ［北宋］吴处厚：《青箱杂记》，载《景印文渊阁四库全书》第1036册，台湾商务印书馆版，第640页。案，四库抄手误将"李觏"写成"李觀"。另，《青箱杂记》所录泰伯之诗在文字上有3处异于《李觏集》。

④ 《李觏集》卷36《近体·七言二韵》，第429页。

⑤ 参见《李觏集·直讲李先生年谱》，第499－500页。

⑥ 《李觏集》卷35《访周道士》，第399页。

⑦ 《李觏集》卷36《闲居》，第407页。

⑧ 《李觏集》卷35《寄章友直》，第389页。

项不朽的事业。毕竟，它也属于孟子所谓的“天爵”（11·16）；包括富贵与利禄在内的“人爵”能否实现大多要受命运的支使，包括行善与立言在内的“天爵”则更多地承诺了一个人通过自我奋斗就能够如愿以偿。谢善元先生在1972年杀青并提交给芝加哥大学答辩的博士学位论文中，就说：“基本上，李觏是一位壮志未酬的学者。他早年接受了儒家的价值观，可是却成了当时考试制度下的牺牲品。他有政治抱负，希望能跳上政坛施展一下，以便增进广大老百姓的福利，同时恢复王道政体。然而他对当时的考试制度很不满意，甚至有点敌对。不幸这种考试正是有政治野心者要实现自己政治抱负的必经之路。当他最后不得不向现有制度低头而参加考试时，他却很不顺利——既没考上他素来不屑参加的进士试，也没通过他梦寐以求的制举考试。于是他只有另找使自己成名的路。他转向学术工作。如果说他在当时曾对他当时所处的社会有贡献，则这些贡献主要体现在他的写作上。”[①] 虽然文化学术工作与政治社会工作在大多数场合下并不能兼而有之，但这也不排除一个思想家通过写作和教学来抒发自己的“康国济民”之志。

一般认为，《礼论七篇》、《易论十三篇》、《删定易图序论》、《周礼致太平论五十一篇》、《明堂定制图序》、《富国策十首》、《强兵策十首》、《平土书》、《潜书十五篇》、《广潜书十五篇》、《庆历民言三十篇》……是李泰伯的主要著论。《门人陈次公撰先生墓志铭(并序)》也说：“曾充茂材，有《富国》、《安民》、《强兵》三策，《易》、《礼》二论，合五十首，天下传诵。及退居，为《周礼致太平论（并序)》五十一首。其敌天命，又有《潜书》、《庆历民言》、寄范、富、孙公四书、《长江赋》。”[②] 这些著论的理论意义，按照中华书局版《李觏集》校点者王国轩先生的说法，它使得李泰伯成为范仲淹“庆历新政”理论上的支持者[③]；胡适作为近代第一个系统研究泰伯思想的著名学者，还认为这些著论使得李泰伯成了王安石“熙宁变法”的精神先驱，泰伯因而亦可视为“一个不曾得君行道

① 谢善元：《李觏之生平及思想》，中华书局1988年版，第38-39页。

② 《李觏外集》卷3，《李觏集》第486页。

③ 参见王国轩：《李觏集·前言》，《李觏集》第1页。

的王安石"[①]。将李泰伯的文化学术工作跟北宋两次有名的变法运动如此紧密地联系在一起，或许鲜明地凸现了这个命运坎坷的江西学者的一系列学术著论内蕴着的经世致用取向。

洋溢在泰伯内心深处的这一社会关怀，也正是我们理智地去检讨其疑孟公案的一个接合点。虽然曾慥、陈振孙、罗大经、胡应麟们记录过泰伯应考不知《孟子》语的"丑闻"，但是，依泰伯《上孙寺丞书》中的说法，他 23 岁时也有过"鸡鸣而起，诵孔子、孟轲群圣人之言，纂成文章，以康国济民为意"的勤奋和志向[②]。现在，我们不妨去看看曾经"诵孔子、孟轲群圣人之言"的泰伯怎样在自己的写作中对待孟子其人和《孟子》其书。

确如杨慎所言，泰伯引论过《孟子》。不过，在其最重要的几部著作中，乃至在其绝大多数的作品中，这种引论的频率却并不很高。评价李泰伯疑孟公案，最关键的当然不是看引论《孟子》的次数多少，而是要看其引论的性质和目的。在分析西汉盐铁会议上御史大夫与贤良文学双方都援引儒家经典而又立场各异这件事时，徐复观先生曾指出："在统治者与被统治者的语言中，同样援引典籍以作论据时，统治者所援引的典籍，多是出于便宜性的；而被统治者所引用的则多近于原则性的。"[③]"便宜性引论"和"原则性引论"是极不相同的，前者表明引论者可能只是因为熟悉某种典籍而援引之，后者则意味着被援引的典籍在引论者的心目中具有相当重要的地位。假如依据徐复观先生的这一立论去细读现存本《李觏集》，那么，我们不能不承认泰伯之于孟子仅仅是一种"便宜性引论"。既为"便宜性引论"，泰伯对于孟子也就会"赞"、"弹"互补。

先看"赞"。以下四条材料值得解读者们的深切关注：

1. 孟子有言曰："男女居室，人之大伦也。"虽圣人未之有异，而浮屠何其介哉？彼此尽能泊然以循其法者也。[④]

2. 昔孟子之辟杨墨曰："杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是

---

① 参见胡适：《记李觏的学说——一个不曾得君行道的王安石》，载姜义华主编《胡适学术文集·中国哲学史》，中华书局 1991 年版，第 952 页。

② 参见《李觏集》卷 27，第 296 页；《李觏集·直讲李先生年谱》，第 495 页。

③ 徐复观：《两汉思想史》卷 3，学生书局 1979 年版，第 188－189 页。

④ 《李觏集》卷 20《广潜书》，第 224 页。

无父也。”今山泽之臞，务为无求于世，呼吸服食，谓寿可长，非为我乎？浮屠之法，弃家违亲，鸟兽鱼鳖，毋得杀伐，非兼爱乎？为我是无君，兼爱是无父，无父无君，不忠不孝，况其弗及者，则罪可知矣。故韩愈曰“释老之弊，过于杨墨”也。[①]

3.《孟子》谓舜为天子，皋陶为士，瞽瞍杀人，则执之。舜视弃天下犹弃敝屣也，窃负而逃，遵海滨而处，终身欣然，乐而忘天下。彼天子父犹不可曲法，而况官之子孙乃用荫乎？[②]

4.孟子曰：嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不亲，礼也；嫂溺援之以手者，权也。夫权，智之动，义之会也。详孟子此言，则义而智者，不在先王之礼欤？[③]

尊儒、法，辟释、老[④]，这是泰伯的“学派分疏原则”；重儒家人伦，倡法家法制，这是泰伯的“思想价值取向”。在极大的程度上，它们亦可视之为泰伯在其文化学术工作中自觉遵循的“集中意识”。而且，仔细地咀嚼以上抄录的四条材料，我们不难发现：被泰伯引述的孟子言论不仅不跟这一“集中意识”相冲突，反而作为一种“支援意识”，佐证了泰伯的学派分疏原则和思想价值取向。在此，泰伯与孟子之间实际上达成了“集中意识”和“支援意识”的有机统一。尽管这一“支援意识”本质上从属于“便宜性引论”，但我们相信，像这四条材料一样的“思想言说”，无论如何也不会成为“泰伯疑孟公案”的罪证。

再看“弹”。弹孟子比赞孟子所冒的风险自然要大得多，还是先迻录几条材料：

---

① 《李觏集》卷16《富国策第五》，第140页。

② 《李觏集》卷10《周礼致太平论·刑禁第四》，第100页。

③ 《李觏集》卷2《礼论第六》，第18页。

④ 所谓泰伯“辟释、老”，只是就其与儒家意识形态有关的“正规表态文章”而言。如《李觏集》卷28《答黄著作书》云：“觏排浮屠固久，于《潜书》、于《富国策》人皆见之矣。”（第322页）事实上，泰伯文集中有着大量为佛教、道教所写的文字。如《李觏集》卷36《赠端上人》云：“佛法本无二，谁论律与禅？水行到处入，月出有时圆。事去何尝念？忙中不废眠。松堂白日永，幡影自飘然。”（第419页）又如《送僧游庐山》云：“行非为客住非家，此去庐山况不遐。要见南朝旧人物，池中惟有白莲花。”（第435页）一般地说，“辟释、老”的正规表态文章属于泰伯的“学术政治生活”，而“美释、老”的日常抒情文字属于其“私人精神生活”。由此可见一个思想家在思想史舞台上的复杂性。

1. 孟子谓"何必曰利"，激也。焉有仁义而不利者乎？其书数称汤武将以七十里、百里而王天下，利岂小哉？孔子七十，所欲不逾矩，非无欲也。于《诗》则道男女之时，容貌之美，悲感念望，以见一国之风，其顺人也至矣。[①]

2. 问：孟子曰："未有仁而遗其亲者也，未有义而后其君者也。"是时天子在上，而孟氏游于诸侯，皆说以王道，汤文武所以得天下之说，未闻一言奖周室者，庸非后其君乎？贤人之言必不徒尔，盍各求其意？[②]

3. 古之言王道者，是亦先其大者也。后之执王道者，是以轻药石贱粮糒，病饥且不教者也。王莽亦尝井田矣，房琯亦尝车战矣，岂不取笑？孔子谓"微管仲，吾其被发左衽"，而曰"无道桓文之事"者，过也。荀卿之非孟子"略法先王而不知其统"，太史公论儒者"博而寡要，劳而无功"，亦有以也。[③]

在现存本《李觏集》系统中，泰伯或赞或弹孟子，其实都是一种"便宜性引论"。谢善元指出，李泰伯而立之后除了继续坚持儒家的价值观外，也深受法家思想的影响[④]。中年李泰伯儒法兼综，未尝不跟其青少年时代培塑而成的"康国济民之志"一脉相承，但是，这一思想组合，显然也是对澶渊之盟的外交耻辱、民生凋敝的社会现实作出的自我回应。因此，作为"半儒半法"的政治型思想家，泰伯不能不开出这样的治国药方，即在政治上要强调正统以维护国家稳定，在经济上要提倡功利以保证百姓生计。如果我们了解中年泰伯的这一思想旨趣，那么，他以一句"未闻一言奖周室者"弹击孟子劝说诸侯称王称霸，以一个"激"字、一个"过"字批评孟子耻言功利，或许就不是为了疑孟而在疑孟，相反却是基于拯救时弊的借题发挥。

对于经典作家和经典作品进行"便宜性引论"，引论者或赞或弹是一件很自然的事情。在大多数的情形下，它亦不能充分地印证引论者对于经典作家、作品究竟是推崇还是怀疑。由于现存本《李

---

① 《李觏集》卷29《原文》，第326页。

② 《李觏集》卷29《策问六首》，第336页。

③ 《李觏集》卷25《叙陈公燮字》，第272页。

④ 参见谢善元：《李觏之生平及思想》，中华书局1988年版，第83页。

觏集》涉及到孟子其言其事的地方并不太多，所以，我们有比较充足的理由相信——要是仅仅浏览现存本《李觏集》的话，一般人可能也像明朝的经学家杨慎那样不会透过现象看本质地得出“泰伯疑孟”的结论。既然这里又一次提到了杨慎，不妨顺便指出他那段被胡应麟批驳过的笔记中的几个“疑点”：在现存本《李觏集》中，《周礼致太平论》前七篇为《内治》，但其中并未出现孟子著名的“仁政必自经界始”（5·3）一语；另外，古诗“退当事奇伟，夙驾追雄轲”云云，见于《李觏集》卷35的《女色无定美赠卿材》一诗[1]，而不是见于《示儿》，且现存本无此诗题。

三、原始《常语》的“庐山面目”

依据以上考论，所谓李泰伯阁试不识《孟子》事的“阁试丑闻”是完全不成立的，而且，现存本《李觏集》在本质上并不蕴涵“疑孟”的过度倾向。那么，连朱熹亦加盟讼诉的“泰伯疑孟公案”，难道也是无中生有的吗？

当然不是。即使不抱余允文式的先人之见，透过现存本《李觏集》，我们也还是能够隐隐约约地捕捉到这样一种感觉，亦即孟子在泰伯心中的地位不是很高。不过，“泰伯疑孟公案”最至关重要的论据倒不在此，而在于《常语》。《常语》是泰伯45岁之际的作品[2]，时为皇祐五年（1053）。现存本《李觏集》卷32、33、34即为《常语》上、中、下三卷，总计31条，其中直接点名道姓的疑孟材料其实不到1/10的篇幅。这或许亦是杨慎断定泰伯并不疑孟的关键理由，但为什么胡应麟却认为杨慎如此判断乃“此未熟泰伯《常语》之故”呢？胡应麟此语似乎暗示人们：明代两位学者之所以争论，一个重要原因就在于他们读的《常语》并不一样。

这就必须涉及一个名叫左赞的明代人。在担任吏部验封清吏司主事时，这位江西南城老俵曾动议修葺凤凰山麓“历年既久，不惟拜扫之典已废，而其坟墓亦为樵牧践蹂。若更数年，必致毁夷”的

① 参见《李觏集》第388页。

② 参见《李觏集·直讲李先生年谱》，第505页。

泰伯墓冢："当时名臣范仲淹、余靖交荐其贤。先儒朱熹称觏《周礼论》与其意合。圣朝纂修《五经大全》，觏所立言亦见采录。臣闻古者乡先生没则祭于社。如觏者，可谓一代之名儒，后学之师表，不但如古所谓乡先生而已。今坟墓荒芜，俎豆不及，臣窃惜之。"[①] 当然，左赞奉献给李泰伯的"乡情"远远不会如此地简单。

现存本《李觏集》亦称《直讲李先生文集》或《盱江集》，《盱江集》被收入《四库全书》。关于《盱江集》的版本变迁，《四库全书总目》云："考觏年谱，称庆历三年癸未集《退居类稿》十二卷，又皇祐四年庚辰集《皇祐续稿》八卷。此集为南城左赞所编。凡诗文杂著三十七卷，前列《年谱》一卷，复以制诰荐章之类为《外集》三卷，盖非当日之旧。"[②] 也就是说，流传至今的现存本《李觏集》，乃泰伯的江西南城老乡左赞于明宪宗成化年间（1465—1487）编刻而成[③]。四库馆臣又云："宋人多称觏不喜孟子。余允文《尊孟辨》中载觏《常语》十七条，而此集所载，仅'仲尼之徒无道桓文之事'，及'伊尹废太甲'、'周公封鲁'三条，盖赞讳而删之。集首载祖无择《退居类稿序》，特以孟子比觏。又集中《答李观书》云，孟氏、荀、扬醇疵之说，不可复轻重。其他文中，亦颇引及《孟子》，与宋人所记种种相反。以所删《常语》推之，毋亦赞所窜乱欤?"[④] 原来，基于意识形态话语化了的乡情和乡情化了的意识形态话语，左赞在重新编辑《盱江集》时，意味深长地对历来名声不好的《常语》做了许多手脚。

似乎为了佐证左赞讳而删之《常语》这一论断，《四库全书总目》指出："《湘山野录》载《望海亭席上作》一首，集中不载。考是时蔡襄守福唐，于此亭邀觏与陈烈饮，烈闻官妓唱歌，才一发声，即越墙攀树遁去，讲学家以为美谈。觏所谓'山鸟不知红粉乐，一声拍板便惊飞'者，正以嘲烈，殆以左赞病其轻薄，讳而删之欤!"[⑤] 对于泰伯《望海亭席上作》一诗的全文及其写作背景，宋

① 转引自《李觏外集》卷3《左赞乞修李觏墓状》，《李觏集》第490页。
② ［清］永瑢等撰：《四库全书总目》卷153，中华书局1965年版，第1316页。
③ 参见《李觏集》"校点说明"第1页。
④ ［清］永瑢等撰：《四库全书总目》卷153，中华书局1965年版，第1316页。
⑤ ［清］永瑢等撰：《四库全书总目》卷153，中华书局1965年版，第1316页。

代僧人文莹“其书成于熙宁中，多记北宋杂事”[1] 的《湘山野录》卷下的确有着详细记载[2]。这里值得我们注意的是，四库馆臣除了沿袭《湘山野录》的全部叙事外，还特别补充说明：《望海亭席上作》一诗不见于《盱江集》，而且，此举亦系左赞所为。事实上，就在经由四库馆臣编辑并收入《四库全书》的《盱江集》卷37中，有近体的七言四韵《野意亭》一诗，它即是《望海亭席上作》那首嘲笑孝廉陈烈一看见妓女歌唱就越墙攀木而逃的艳诗，《野意亭》一诗只是在文字上稍异于《湘山野录》所录而已[3]。另外，现存本《李觏集》卷37亦有《野意亭》一诗[4]。中华书局标点本《李觏集》的整理底本是商务印书馆《四部丛刊》影印的明成化左赞刻本。四部丛刊本《李直讲文集》是“上海涵芬楼借江南图书馆藏明成化刊本景印”的，卷37同样也有《野意亭》一诗[5]，文字亦同于四库全书本。又，光绪十九年（1893）重刊本《盱江全集》也有《野意亭》一诗[6]。一言以蔽之，左赞并未删去《野意亭》或《望海亭席上作》一诗，这只是四库馆臣的误断而已。不过，在历史上，像四库馆臣这样误断《望海亭席上作》不入《李觏集》的人，还有清代的厉鹗（1692—1752）。其辑撰的《宋诗纪事》卷19录有李觏诗作8首，前7首均标明录自《盱江集》，惟独说第8首《望海亭席上作》录自《湘山野录》[7]。显然，著名的宋诗选家厉鹗亦不知《望海亭席上作》即《野意亭》也。

也许，包括孟学史在内的中国古代思想史研究，时时刻刻要求我们能够慎重地、灵活地将客观的“文献学世界”转化为主观的

---

① ［清］永瑢等撰：《四库全书总目》卷140，中华书局1965年版，第1193页。

② ［北宋］文莹：《湘山野录》，载《景印文渊阁四库全书》第1037册，台湾商务印书馆版，第258页。

③ 参见［北宋］李觏：《盱江集》，载《景印文渊阁四库全书》第1095册，台湾商务印书馆版，第332－333页。

④ 参见《李觏集》第461462页。

⑤ 参见［北宋］李觏：《李直讲文集》，《四部丛刊》集部第110册，第8函卷37第14页。

⑥ 参见［北宋］李觏：《盱江全集》卷37，光绪十九年重刊，第8函卷37第15－16页。案，此书藏广州中山大学图书馆古籍阅览室。

⑦ 参见［清］厉鹗辑撰：《宋诗纪事》，上海古籍出版社1983年版，第1册第466页。

"解释学视界"。在我们这代人的文化学术工作中，希冀着并努力地去实现这一转化，是充满智性乐趣的。譬如，当笔者发现四库馆臣误断《望海亭席上作》不入《李觏集》、且将责任归之于左赞时，就备感在"'思想'史"和"思想'史'"之间夹杂了很多既容易被人们忽略、但又发人深省的东西。这些东西焕发了我们的想象，激活了我们的思绪。具体到我们正在研讨的课题，现在我们要问的是：既然学识渊博的四库馆臣也难免出错，那么，左赞呢？至少，他也犯了值得我们注意的两个错误。

一个错误是左赞认为李觏无后代。《左赞乞修李觏墓状》云："祝穆《方舆胜览》纪觏无子孙，每岁春秋守贰同学官拜扫，以为故事。"[①] 但是，《门人陈次公撰先生墓志铭》已说："有男参鲁，三女。"[②] 依据《直讲李先生年谱》，参鲁生于康定元年（1040）；且《李觏集》卷37有诗《寄小儿》，自注："予无兄弟，才生此儿三岁矣。"[③]《宋史》本传也指出："门人邓润甫，熙宁中，上其《退居类稿》、《皇祐续稿》并《后集》，请官其子参鲁，诏以为郊社斋郎。"[④] 亦即，到熙宁时期（1068—1077），参鲁已经步入中年，照例也应婚娶生子。另一个错误是左赞未删"《常语后序》"四字。《直讲李先生年谱》云皇祐六年（1054）作《常语后序》[⑤]，但这篇文章不见于现存本《李觏集》。意思是说，左赞删去了文集中的《常语后序》一文，却没有在年谱中删去本该删掉的"《常语后序》"四字。以上两例表明，左赞并未熟读李觏文集，其编辑工作也不乏错漏。而且，当我们由此从考辨性的"文献学世界"转入阐释性的"解释学视界"时，同样也会感喟——在"'思想'史"的写作和形成过程中，"思想'史'"的若干真实细节被忽视乃至被扭曲，当是常有的事情；思想总是试图"大于"历史，这大概就是人们通常所谓"思想史"最内在的发展规律。

---

① 《李觏外集》卷3，《李觏集》第490页。

② 《李觏外集》卷3，《李觏集》第486页。

③ 参见《李觏集》第499、446页。

④ 转引自《李觏集》"附录二"第522页；又见［元］脱脱等撰：《宋史》卷432，中华书局1977年版，第37册第12842页。

⑤ 参见《李觏集》第505页。

因为思想总是试图“大于”历史，所以，“思想‘史’”中的乡情显得有点复杂。在明代“孔孟一体”的文化语境中，连泰伯荒芜了的坟墓也如此窃惜的这位南城老俵，不独“讳而删之”原始《常语》内的疑孟言论（“右倾的”）乃情理中事，就是“窜乱而增”泰伯文集里的尊孟之辞（“左倾的”）也并非没有可能。质言之，使原本就扑朔迷离的“泰伯疑孟公案”在文献学意义上、进而在“‘思想’史”意义上变得更加复杂起来的关键人物，正是左赞。

如前所述，四库馆臣猜测性地指出左赞“窜乱而增”《盱江集》，却肯定性地认为他“讳而删之”《常语》。原因在于，惟有后者才能在文献学意义上得到证实。最有说服力的文献固然是宋代的。未知北宋是否有存留所谓“佚《常语》”的著述，但此类著述在南宋则不下三种。最早的似乎是邵博的《闻见后录》，“原序”自署时间为高宗绍兴二十七年（1157），该书卷 12、13 抄录的佚《常语》有 16 个独立段落①。之所以称作“独立段落”，是因为四库抄手所录佚《常语》在文本结构上稍异于余允文所录，下文对此有详细分疏。案，中华书局标点本《邵氏闻见后录》所录佚《常语》亦是 16 个独立段落，且同于四库抄本②。其次是余允文的《尊孟辨》，撰于宋孝宗隆兴元年（1163）③，卷中抄录《常语》17 条。余允文所录除第 7 条亦为左赞删节本所有，其余均为佚《常语》④；它与邵博所录基本相同，但亦有小异处，如邵本的第 11、14 个独立段落便是余本没有抄录的，而余本的第 6、7、12 条佚《常语》为邵本所无。第三种著述是朱熹的《读余隐之尊孟辨》⑤，抄录的《常语》自然跟余允文的基本一致。在以上三种著述中，邵博只抄不论，余

---

① 参见［南宋］邵博：《闻见后录》，载四库笔记小说丛书《清波杂志（外八种）》，上海古籍出版社 1991 年版，第 214、270－274 页。

② 参见［南宋］邵博：《邵氏闻见后录》，刘德权、李剑雄点校，中华书局 1983 年版，第 92－100 页。

③ 参见［南宋］余允文：《尊孟辨（附续辨、别录）》，丛书集成初编本，商务印书馆 1937 年版，《尊孟辨原序》第 1 页。

④ 参见［南宋］余允文：《尊孟辨（附续辨、别录）》，丛书集成初编本，商务印书馆 1937 年版，第 13－16 页。

⑤ 参见《朱熹集》卷 73，郭齐、尹波点校，四川教育出版社 1996 年版，第 7 册第 3825－3845 页。

允文与朱熹则既抄又论，然而，三位作者均断定泰伯是疑孟派。被三位南宋人"立此存照"的这些佚《常语》，显然就是四库馆臣关于左赞"讳而删之"《常语》的立论依据。

原始《常语》究竟有多少条，此事殊难考证，但是，我们仍需就邵博的《闻见后录》和余允文的《尊孟辨》进行仔细地对照。对勘详情如下：

1. 余本的第1—3条佚《常语》，亦即邵本的第1—3个独立段落；

2. 余本的第4条佚《常语》，在邵本中依次分割为第4、5个独立段落；

3. 余本的第5条佚《常语》，为邵本的第6个独立段落；

4. 余本的第6、7条佚《常语》，邵本无；

5. 余本的第8、9条佚《常语》，为邵本的第7、8个独立段落，但邵本第7个独立段落后面比余本少一段文字，第8个独立段落前面则多一段文字；

6. 余本的第10、11条佚《常语》，在邵本中倒置为第10、9个独立段落；

7. 余本无邵本的第11个独立段落；

8. 邵本无余本的第12条佚《常语》；

9. 余本的第13条佚《常语》，即邵本的第12个独立段落；

10. 余本的第14、15条佚《常语》，先后构成邵本第13个独立段落的上、下部分；

11. 余本无邵本的第14个独立段落；

12. 余本的第16条佚《常语》，即邵本的第15个独立段落和第16个独立段落的上部分；

13. 余本的第17条佚《常语》，即邵本的第16个独立段落的下部分。

余本的第6、7、12条佚《常语》为邵本所无，并不重要；关键在于，邵本的第11、14个独立段落是余本没有抄录的。这样，所谓"佚《常语》"的条数就是19条，亦即余本的17条加上邵本比余本多出的2条。考虑到余本的第7条亦为左赞本《常语》所有，因此，佚《常语》实际只有18条。至于原始《常语》的条数，

以左赞本的31条加上余本—邵本的18条，结果就是49条。换言之，目前可考者，佚《常语》有18条，整个原始《常语》有49条。

现在要指出的是，被南宋人存录下来的所谓“佚《常语》”，在后世解读“泰伯疑孟公案”的文化行为中，产生了相当重大的影响。相比而言，余允文、朱熹“既抄又论”的《常语》之辨，因其主流意识形态的批评姿态，在历史上的影响又要大得多。明代的胡应麟、清代的四库馆臣就特别提及了其人其书；另外，明清之际的《宋元学案》的编作者们，在《高平学案》中除了抄录左赞删节本《常语》11条，亦抄录了佚《常语》8条、余允文辨8条、朱熹读后感7条[1]。同样，王国轩先生点校的《李觏集》，也以余允文《尊孟辨》为据，附录了左赞本亦有的第7条外的其他佚《常语》16条[2]。宋、明、清的前贤们相当重视的这些佚《常语》，对于我们今天客观地审视李泰伯疑孟公案来说，也有着重要意义。

四、泰伯对《孟子》的原则性批判

包括佚《常语》在内的原始《常语》的文本真实性，显然是不容轻易被否认的。因此，即使叶绍翁《四朝闻见录》卷3“贤良”条以为“惟公《盱江集》中有《常语》非孟子，其文浅陋，且非序者所载，疑附会不读《孟子》之说者为之剿人，非泰伯之文甚明”[3]，但是，流传至今的18条佚《常语》，的确表明泰伯是站在批判立场上对《孟子》予以“原则性引论”的。在此，泰伯原则性批判孟子，火力又集中于孟子的王霸、义利之辨。在泰伯看来，孟子的王霸、义利之辨可从两个方面来进行批判，其一是孟子有关先王之治的立论，其二是有关孟子本人的行事。后者在内容上虽然比前者少，却更能凸现泰伯疑孟的“原则性批判”。

---

① 参见［清］黄宗羲原著、［清］全祖望补修：《宋元学案》，陈金生、梁运华点校，中华书局1986年版，第159－171页。

② 参见《李觏集》“附录一”第512－519页。

③ ［南宋］叶绍翁：《四朝闻见录》，载四库笔记小说丛书《清波杂志（外八种）》，第715页。

不妨先熟悉余允文《尊孟辨》卷中存录的两条佚《常语》，分别为第2、12条：

——孟子曰：五霸者，三王之罪人也。吾以为孟子者，五霸之罪人也。五霸率诸侯事天子，孟子劝诸侯为天子。苟有人性者，必知其逆顺耳矣。孟子当周显王时，其后尚且百年而秦并之。呜呼！忍人也，其视周室如无有也。[①]

——或曰，孟子之言，诸侯实不听之也。谓迂阔者乎？曰，迂阔有之矣，亦足惮也。孟子谓诸侯能以取天下矣，位卿大夫，岂不能取一国哉？为其君不亦难乎？然滕文公尝行孟子之道矣。故许行、陈相目之曰仁政、曰圣人。其后寂寂，不闻滕侯之得天下也，孟子之言固无验也。[②]

如果说前一条材料旨在表现孟子的王霸论是大逆不道的，刻画了孟子的"忍人"形象，那么，后一条材料则企图表明孟子的义利观并未得到事实的检验，勾勒了孟子的"空谈"面具。所谓"不顺"，乃有违于"君为臣纲"的正统观念；所谓"无验"，乃不符合"国富民强"的治道目标。究极而言，在北宋中叶以来内忧外患从而强烈呼吁正统秩序与丰衣足食的时代背景中，这样一个孟子是足以被人们置之于死地的。当然，我们似乎不能如此简单地解读这两条材料。原因在于，要梳理好学术史任何一桩公案，我们都必须深切地去了解"原告"和"被告"各自的思想特点，否则就没有发言权。

先看"原告"李泰伯。在其思想体系中，王霸、义利之辨具有极其重要的地位。王霸之辨实际上是一个政治问题。跟传统社会的大多数思想家一样，泰伯在此问题上亦比较忠诚地恪守着"君为臣纲"的正统观念。然而，其王霸之辨同时又颇有新意，正如一位现代评论者所说："世俗之论看到古代王者之道纯粹，于是就说诸侯之道纯粹者亦是行王道；看到古代霸者之道驳杂，于是就说天子之道驳杂者亦是行霸道。这显然是悖谬之论。其实，所谓王道就是天

① ［南宋］余允文：《尊孟辨（附续辨、别录）》，第14页。案，"忍人也"前，朱熹本多"孟子"二字；参见《朱熹集》第7册第3826页。

② ［南宋］余允文：《尊孟辨（附续辨、别录）》，第22页。案，"诸侯实不听之也"，朱熹本为"诸侯奚不听之也"；参见《朱熹集》第7册第3838页。

子安天下；所谓霸道就是诸侯拥护中央政府而安天下。王道与霸道的真正区别是指立功者的地位不同，并不是义和利的区别。因此，李觏驳斥了历来区别王道与霸道的标准。他认为，行霸道而强国要比那种讲仁义而弱国好得多。"[①] 泰伯这一新意盎然的王霸之辨，亦是我们过渡到其义利之辨的一个跳板。关于泰伯义利之辨的文化基本精神，胡适指出：李泰伯是一个实用主义家，不仅把《周礼》做成一部有系统的政治学说，还把《周易》做成一部实用的学说，"他很光明昭著地提倡乐利主义"[②]。如上表明，尽管李泰伯捍卫君统，但这种捍卫不是空洞无物的，而是强调"行霸道而强国要比那种讲仁义而弱国好得多"。因此，在李泰伯的思想体系中，王霸之辨与义利之辨是相互统一的；之所以统一，个中原由就在于他"光明昭著地提倡乐利主义"。

再看"被告"孟子。王道政治学是孟子思想体系的重要组成部分，王霸、义利之辨又是这一王道政治学特别关注的问题视域。在孟子这里，王霸之辨与义利之辨相互缊涵，但前者又具统摄性。理由在于，"王道"可以实现义与利的统一，而"霸道"则只能加剧义与利的矛盾。在孟子所处的时代中，政治生活中的"主角"已经不是虚有其位的洛邑天子，而是实权在握的各路诸侯；政治生活中的"大事"也已经不再是巡狩朝觐，而是诸侯争霸。战争不会给社会和老百姓带来什么好事情，由战争直接导致的"杀人盈野"固然目不忍睹，由战争间接衍生的"涂有饿莩"尤其让孟子这样以民为贵的思想家们陷入了痛苦的深思。作为一个思想家，孟子认为战火连绵、生灵涂炭的霸道局面必须结束；作为一个游士，孟子要推行自己的王道政治，却又不得不倚赖直接制造了霸道悲剧的各路诸侯。无疑，也惟有这样一种在势与道之间呈现并敞开的"尴尬"，最鲜明、生动地烘托了孟子难能可贵的道德理想主义情怀。力劝诸侯们对外偃兵息武，对内制民之产，这是孟子以王霸、义利之辨为核心的王道政治学的两大对策。基于此，借"何必曰利"这句名言

① 姜国柱：《李觏思想研究》，中国社会科学出版社1984年版，第126页。

② 参见胡适：《记李觏的学说——一个不曾得君行道的王安石》，载姜义华主编《胡适学术文集·中国哲学史》，第952、958页。

而断定孟子反对功利，显然并不符合孟子王道政治学的本来面目；借“劝诸侯行仁政而王”这句话而断定孟子不把周天子放在眼里，则似乎跟疑孟派不怎么熟谙、乃至歪曲战国时期的政治格局有关，这一点我们稍后将要详细讨论。一言以蔽之，孟子的王霸、义利之辨，一方面体现了战国中期在儒家思想界涌现并壮大的道义取向，另一方面也在某种程度上暴露了孟子王道政治学的空想色彩。

事实上，“泰伯疑孟公案”就是从原告与被告思想深处的这种对抗性引发出来的。孟子尊王贱霸，泰伯则为霸道辩护；孟子有限度地提倡功利，泰伯则光明昭著地提倡乐利主义；这，怎么不使得泰伯对孟子提出异议呢?! 正如邵博本和余允文本的最后一条佚《常语》所言：“学者又谓孟子权以诱诸侯，使进于仁义。仁义达则尊君亲亲，周室自复矣。应之曰，言仁义而不言王道，彼说之而行仁义，固知尊周矣。言仁义可以王，彼说之则假仁义以图王，惟恐行之之晚也，尚何周室之顾哉？呜呼，今之学者雷同甚矣。是《孟子》而非《六经》，乐王道而忘天子。吾以为天下无《孟子》可也，不可无《六经》；无王道可也，不可无天子。故作《常语》，以正君臣之义，以明孔子之道，以防乱患于后世尔。人知之非我利，人不知非我害，悼学者之迷惑，聊复有言。”[①] 质言之，泰伯是在以一种政治实用主义理论对孟子的道德理想主义精神进行原则性批判。

南宋吴曾《能改斋漫录》卷11“程伯淳辨李泰伯诗”条云：“程伯淳谓李泰伯诗‘若教管仲身常在，宫内何妨更六人’，此语不然。管仲时，桓公之心特未蛊耳。若已蛊，虽管仲可奈何。未有心蛊，尚能用管仲之理。”[②] 卷14“冯丞相用李泰伯语”条又云：“李泰伯《潜书》，其一曰：‘孔子之言满天下，孔子之道未尝行。簠簋牲币庙以王礼，食其死不食其生，师其言不师其道。得其言者为富贵，得其道者为饿夫。’冯当世丞相有《答伯庸》诗云：‘孔子之文满天下，孔子之道满天下。得其文者公卿徒，得其道者为饿夫。’

---

① ［南宋］余允文：《尊孟辨（附续辨、别录）》，第26页；［南宋］邵博：《闻见后录》，载四库笔记小说丛书《清波杂志（外八种）》，第274页。

② ［南宋］吴曾：《能改斋漫录》，载四库笔记小说丛书《白虎通义（外十二种）》，第706页。案，《李觏集》卷36《近体·七言二韵》第437页《齐世家》：“莫以荒淫便责君，大都危乱为无臣。若教管仲身长在，何患夫人更六人?”

冯用泰伯语也。”[①] 两相对照，可见泰伯通过政治实用主义理论对孟子的道德理想主义精神予以原则性批判，这在两宋时期的现实意义是不可低估的。

对此，胡适先生指出：“当时的思想界几乎全是一个道士的世界。……孙复为北方大儒，范仲淹为南方大师，而他们的弟子中乃有刘牧、周敦颐一流的道士。只有江西一派，完全是‘非道士派’：欧阳修大胆疑古于前，李觏大胆主张功利，主张人事，比欧阳修更进一步；后来王安石的‘天变不足畏，祖宗不足法，人言不足恤’，乃是江西派的具体表现了”，“李觏、欧阳修、王安石一班人想从礼乐刑政一方面来做那‘自大其教’的事业；程颐、朱熹一班人想从身心性命一方面来做那‘自大其教’的事业。李觏是最能代表这种精神的人”[②]。平心而论，胡适先生这两段话有助于我们今天同情地去理解泰伯对孟子展开的原则性批判。

虽然余允文、朱熹未能“同情”地对待泰伯疑孟，但其《常语》之辨仍不失为精彩之论。例如，针对前引第12条佚《常语》，余允文辩曰：“滕文公尝行孟子之道矣，既而许子为神农之言告文公，文公与之处，孟子盖尝辟之，以从许子之道，是相率而为伪，恶能治国家？则知文公行孟子之道不克终矣。当是时，许行称之曰仁政，曰圣人，亦不可谓行孟子之言无验。其后不闻滕侯之得天下，夫天下大物也，岂可必得矣？然滕侯亦未尝礼孟子，使为辅相而授以国政。此不足为孟子疵。”[③] 滕文公一度推行孟子的仁政措施，并受到许行的称誉，这的确可以推翻泰伯“孟子之言无验”的立论。但是，滕文公最终也没有脱颖而出、称雄诸侯，又是否能够坐实泰伯的论断呢？也不能，因为滕文公一方面没有将行政职权授予给孟子，另一方面推行仁政乃有头无尾。余允文此辩是发人深思的，它既有力地肯定了孟子王道政治学应有的经邦纬国的作用，又内在地表明——在“天下大物也”的宏大背景中，一种思想学说的

---

① ［南宋］吴曾：《能改斋漫录》，载四库笔记小说丛书《白虎通义（外十三种）》，第765页。案，吴曾所引《潜书》文字，与《李觏集》（第220页）稍异。

② 胡适：《记李觏的学说——一个不曾得君行道的王安石》，载姜义华主编《胡适学术文集·中国哲学史》，第960、966页。

③ ［南宋］余允文：《尊孟辨（附续辨、别录）》，第22页。

历史价值绝对不能以短期而又局部的利害得失来衡量。

又如，针对前引第2条佚《常语》，朱熹认为："李氏罪孟子劝诸侯为天子，正为不知时措之宜。"[①] 在另一处，朱熹如此申论所谓"时宜"："孔子尊周，孟子不尊周，如冬裘夏葛，饥食渴饮，时措之宜异尔。此齐桓不得不尊周，亦迫于大义，不得不然。夫子笔之于经，以明君臣之义于万世，非专为美桓公也。孔、孟易地，则皆然，李氏未之思也。隐之以孟子之故，必谓孔子不尊周，又似诸公以孔子之故，必谓孟子不合不尊周也。得时措之宜，则并行而不相悖矣。"[②] 泰伯对孔子是很尊敬的。既然孔子身处战国之世，也会像孟子那样劝诸侯行仁政而王，那么，泰伯目孟子为"忍人"，即属"不知时措之宜"。在朱熹看来，倘若采用"经而权"的观察方式，孔子尊周和孟子不尊周就是并行不悖的。朱熹此辩还潜在地表明：万年江山并不存在，所谓"君统"亦是一个因时而变的理念；从而，在洛邑天子徒有虚名的历史条件下，即使周室并未进入孟子的"政道视界"，也算不上"叛逆"，相反却充分凸现了孟子与时俱进的"权变智慧"。

余允文、朱熹作为意识形态批评的《常语》之辨，显然比较确凿地告诉人们：一旦被李泰伯扣在孟子头上的"不顺"、"无验"两顶帽子被摘除掉了，那么，泰伯疑孟的"罪名"就是完全成立的。李泰伯确实是疑孟的。他不仅在自己的《常语》中原则性地批判了孟子，而且，在他主持其事的盱江书院内，也弥漫着一股浓郁的疑孟气息。位列《直讲李先生门人录》前两位的陈次公、傅野[③]，就均著有《述常语》。邵博《闻见后录》卷13曾各录一段，我们也有必要各抄一节：

"夫天子固不可叛也，《六经》亦不可叛也，则视《孟》之书犹寇兵虎翼者也。《孟》既唱之，学者和之。刘歆以《诗》《书》助王莽，荀文若说曹操以王伯，乃《孟》之一体耳，使后世之君卒不悦。儒者以此《常语》之作，其不获已。伤昔之人以其言叛天子，

---

① 《朱熹集》第7册第3827页。

② 《朱熹集》第7册第3833页。

③ 参见《李觏外集》卷3，《李觏集》第508页。

今之人又以其言叛《六经》。故曰：天下无《孟子》，则可；不可无《六经》。无王道，则可；不可无天子。是有大功于名教，非苟言焉”，此为陈次公的《述常语》；

“孟轲诚学孔子者也，其有背而违之者，《常语》讨之甚明。……所谬者教诸侯以叛天子，以为非孔子之志也；又以尽信《书》不如无《书》之说为今之害，故今之儒者往往由此言而破《六经》。《常语》可不作耶?”，此为傅野的《述常语》。[①]

尽管陈次公、傅野只是对泰伯的《常语》进行复述而已，但是，连李门高足都承认乃师是疑孟的，那么，明代的经学家杨慎和无数的江西南城老俵对此频频翻案，或许并无必要。例如，泰伯的同宗李来泰康熙年间就说：“凡公生平所著述，俱有孟轲、扬雄之风，若雄尚未许与公方也。顾有谓公无书不读，惟不读《孟子》，此岂真知公者哉？予以为自唐迄宋，接孔、孟之派者，实维家泰伯。”[②] 当然，这种对铁一样事实都要翻案的文化行为，恰恰又是值得我们今天仔细探究的一个有意味的解释学问题。

五、“偶然的”和“必然的”

在作为整体的“泰伯疑孟公案”中，“阁试丑闻”是子虚乌有的，“《常语》非孟”则无庸置疑。具有开放性的思想史固然要关注一切与思想家的言谈举止有关的街谈巷议，但更须将宝贵的精力奉献给思想家的思想及其这一思想在宏大叙事中的历史影响。因此，“泰伯疑孟公案”的核心问题不是“阁试丑闻”，而是“《常语》非孟”。尽管如此，以《常语》为中心的“泰伯疑孟”是一回事，以《常语》为中心的“泰伯疑孟公案”又是一回事。对于这一点，我们必须有着相当清晰的“区别意识”，理由在于——泰伯在他那个时代怀疑孟子只是“偶然的”，而泰伯疑孟后来成为一桩公案则是“必然的”。

---

① 参见［南宋］邵博：《闻见后录》，载四库笔记小说丛书《清波杂志（外八种）》，第275、275页。

② 《李觏集》“附录三”《李来泰宋泰伯公文集原叙》，第525页。

所谓"偶然的"，或如《四库全书总目》卷153所言："（泰伯）不喜《孟子》，特偶然偏见，与欧阳修不喜《系辞》同，可以置之不论。赞必欲委曲弥缝，务灭其迹，所见陋矣。"[①] 孟子其人、《孟子》其书在11世纪70年代以前并未被官方纳入科目与祭祀的文化权威视野之中，可能是我们破译四库馆臣所谓"偶然偏见"的关键。尽管"孟子升格运动"始终贯穿于唐、宋之世，但它直到11世纪的宋神宗、王安石时代才有了突破性的进展。一个重要事件是，熙宁四年（1071）二月，《孟子》首次被列入科举[②]；另一个重要事件是，元丰六年（1083）十月，孟子首次受封邹国公，次年五月，又首次被允许配享孔庙[③]。唐宋间的孟子升格运动之所以最终完成，元明清的孟子文化霸权之所以全面铸造，均与这两个事件密切相关。既然孟子其人、《孟子》其书在李泰伯所处的11世纪前半期尚未获得官方认同，那么，他从自己的政治实用主义理念出发原则性地批判孟子的王道政治学，就既不是疑经，也不是对君统的僭越，恰恰是一种"以意逆志"的学术争鸣，充其量亦不过为一种"偶然偏见"而已。

所谓"必然的"，也正是就孟子升圣、《孟子》升经的文化权威语境而言。在1053年写作《常语》时，李泰伯固然预料不到十多年后孟子其人、《孟子》其书的历史地位将要发生如此巨大的变化。同时，他更意想不到的是，在赵姓天子南渡以后，《常语》会成为稍逊于靖康国耻、荆公新学的一个热门话题。但是，在确立泰伯疑孟之文化罪名的过程中，邵博、余允文似乎颇有技巧。这种技巧就是将其置之于有史以来、特别是宋代的疑孟思潮之中进行整体通观，既烘托了泰伯疑孟的"师承"与"余绪"，尤其使得后世的尊孟派备感辨《常语》的"正确"与"迫切"。在"孔孟一体"的上流传统中，辨《常语》无疑是"必然的"。不过，尊孟派辩诘《常语》，既可以像朱熹那样猛烈地鞭挞李泰伯，也可以像南城后人左

---

① ［清］永瑢等撰：《四库全书总目》，中华书局1965年版，第1316页。

② 参见［南宋］李焘：《续资治通鉴长编》卷220，载《景印文渊阁四库全书》第317册，台湾商务印书馆版，第622页。

③ 参见［南宋］李焘：《续资治通鉴长编》卷340、345，载《景印文渊阁四库全书》第319册，第696、757页。

赞那样为乡贤讳。在泰伯疑孟成为文化公案的过程中，左赞的确是“功不可没”的。如果他不讳而删之《常语》中那些疑孟的“右倾言论”，杨慎之类的经学家或许就不会为了李泰伯而“得罪”孟子，“泰伯疑孟”这么一件简单的事情也就不会变得如此神秘、模糊。

思想史本身是复杂的，“思想史”的复杂来自它有着两种写法。一种写法是“思想‘史’”，关键点在于“历史”。在我们看来，许多“思想‘史’”的东西在一开始的时候可能会以“偶然”的方式登上思想史的舞台。另一种写法是“‘思想’史”，落脚点在于“思想”。一个时代的思想水平永远要“低于”一个杰出思想家的思辨睿智，但是，经由民间的号召和（或）官方的动员，一个或一群思想家的思想在历史上通常“必然”地统治着特定时代的精神生活。在此情形下，思想史也就使得许多偶然的“思想‘史’”场景上升为必然的“‘思想’史”因素。于是，辩证法所谓的从“偶然”到“必然”，恰恰写照了思想史从“思想‘史’”到“‘思想’史”的曲折历程。

一部孟学史，从共时态角度看，也包含了“思想‘史’”和“‘思想’史”两个维度，从历时态角度看，也会经历从“思想‘史’”到“‘思想’史”的微妙嬗变。这一特点决定了我们对孟学史进行分析时，尤其需要恪守理性评判的立场。就客观审视泰伯疑孟公案来说，这种理性评判首先要注意“逻辑的东西”。虽然现存本《李觏集》给了我们李泰伯便宜性引论《孟子》的“好印象”，但是，包括佚《常语》在内的整个《常语》文本对于孟子进行的原则性批判，却不能不使我们“无奈”地放弃前一种逻辑性的结论。泰伯的的确确疑孟，然而，我们的理性评判还是应该更多地跟“历史的东西”挂钩。泰伯疑孟一事在历史上影响极大，这是“必然的”，但它并不能说明此事在泰伯所处时代中亦是必然的；在孟子升格运动没有取得实质性进展以前，其实，所有的疑孟言论（从荀子到泰伯）都只能视为一种自由批评，即使目为“偏见”也仅仅是“偶然的”。相较而言，“历史的东西”对于客观审视、理性评判泰伯疑孟公案可能比“逻辑的东西”要重要得多。道理很简单，“思想‘史’”往往先在于“‘思想’史”，促使思想史变得愈来愈复杂的东西往往是历史本身，是对“逻辑的东西”进行解读的个别历史

事件及其总体性历史。在此意义上，我们细心地梳理目前学术界不太关注的“泰伯疑孟公案”，就不妨视为尽可能全面叙述“思想‘史’”之本事、尽可能慎重对待“‘思想’史”之内涵的一次尝试。

“性善”：指引抑或实体？

——陈确思想略论

陈 畅

明末清初是中国历史上继先秦之后的又一个思想争鸣时代，社会思潮起伏。明清之际的思想家受“天崩地解”之社会形势刺激，开始反思宋明时期主流思想——宋明理学。如清初大儒顾炎武曾指出：

“刘石乱华，本于清谈之流祸……昔之清谈谈老庄，今之清谈谈孔孟。未得其精而已遗其粗，未究其本而先辞其末。不习六艺之文，不考百王之典，不综当代之务，举夫子论学论政之大端，一切不问……以明心见性之空言，代修己治人之实学。股肱惰而万事慌，爪牙亡而四国乱。神州荡覆，宗社丘墟！”①

顾氏在此表达了其对儒家修身之学的知识化倾向的强烈反感。所谓知识化倾向，是指儒家修身之学、人文教化之学日益学理化，注重理论甚于践行。而在儒学的现实发展中，知识化所带来的流弊则是工具化，所谓工具化是指儒家的修身之学、为己之学变为口耳之学、为人之学，成为个人追求名利的工具。事实上，对宋明时期儒学这一倾向及其

① 顾炎武：《日知录·卷七·夫子之言性与天道》，《日知录集释》，郑州：中州古籍出版社1990年版，第154页。

流弊的批判在明清之际思想家中是很普遍的。但，导致儒学知识化的思想根源是什么？则是一个需要进一步探讨的问题。儒者陈确就是积极回应这一思想史问题，对儒学知识化问题做深层次探究的代表人物之一。

陈确，字乾初，浙江海宁人（1604—1677），曾从学于明末大儒刘宗周；明王朝灭亡之后以遗民自居，隐居乡里；主要著作有《禅障》、《性解》、《大学辨》等。

一、性论之辨
——"性善之教"两种诠释进路的冲突

人性论是儒学的重心，儒家内圣外王理想之建构正是基于其对人性问题的独特体悟。就宋明儒学而言，孟子的"性善"论是大部分理学家认同的理论基点。而在陈确那里，儒学知识化问题与孟子"性善论"的诠释问题实际上是一体的，因为他认为儒学知识化的思想根源就在于儒者们对孟子"性善之教"作了错误的理解和诠释。

在展开陈确思想的讨论之前，有必要引入"引导性的哲学"与"认知性的哲学"的理论区分。[①] 依论者，认知性的哲学以建立某种客观的知识为目标，而引导性的哲学则是以达到某种转化为主旨。认知性的哲学是把哲学活动视为一种追求知识及建立知识体系的活动，而引导性的哲学则是要在世界中造成"转化"，它的目的并非去探求对世界的知识以及建立知识体系，而是将个人或集体的意志引导到某一个领域或方向去。简言之，认知性的哲学追求的是"什么"，而引导性的哲学探究的则是"如何"。前者导向以认识论和方法论为基础的理论建构，后者则导向以存在（自我或世界）的转化为目标的引导性立场。当然，两者的区别并不是绝对的，在笔者看

---

① 此一区分由台湾学者劳思光提出，石元康根据劳氏的说法作了引申性论述；陈赟根据这一区分对孟子性善论作了精彩的疏解。详见石元康：《引导性的哲学与认知性的哲学》，贺照田主编《学术思想评论》第8辑《后发展国家的现代性问题》，长春：吉林人民出版社2002年版；陈赟：《性善：一种引导性的概念——孟子性善论的哲学意蕴与方法内涵》，载《现代哲学》2003年第1期。

来，这种区分与其说是两种不同类型哲学的区分，不如说是两种不同的看待问题的切入方式。下面将参照上述理论背景对陈确思想加以考察。

§1.1 陈确对孟子"性善之教"的诠释

陈确对孟子性善论的理解：

> "孟子道性善，正为天下多不善人，故为此言唤醒之，俾亟反于善耳，使举天下更无不善人，即孟子可不言性善矣。荀、告、韩、杨各是所见，铢铢较量，可谓愚甚；后儒之说，更极支离。但孟子道性善，是欲人为善，若但知性善而不能为善，虽知性善何益？……盖孟子道性善，初非谬为是言，以姑诱人于为善而无其实者。性善自是实理，毫无可疑。今人只是不肯为善，未有为善而不能者。"①

陈确指出，孟子主张性善说是基于人文教化的立场，其目的是要引导人们走向道德实践；假如现实中的人全是善人，这一论说是没有必要的；此之谓"欲人为善"。因此，性善论主要是作为一种价值指引，表示了人对存在的一种认同性领悟。陈确认为，"性善之教"并非"诱人于为善而无其实者"。"欲"与"诱"之间的区分必须明确。这个区分的根据在于："性善自是实理"。为何孟子道性善并非"诱人为善"？陈确以"为"与"能"的区分作论证。这一区分初见于《孟子·梁惠王上》："王可以王，王之不王，不为也，非不能也。"其中，"可以"与"能"并不等同。比如，我可以做某事，并不等同于我能做某事；我不可以做某事，也不等于我不能做某事。在这两个"不等于"之中，还有一个"为"与"不为"的主观意愿在起着作用。依现代学术术语，"可以"是在逻辑层面上谈可能性问题，"能"是在现实层面上谈可能性问题，而"为"则是在操作层面上谈个人的主观意愿问题。性善是实理，意味着"性

① 《原教》，载《陈确集》，北京：中华书局1979年版，第456页；下引此书仅注明书篇名及页码。

善"这一价值是"可以"以及"能"实现的，但是它的实现依赖于人、主体的认同与意愿："为"。陈确的"为"、"能"之分正是基于这种理解。陈确以"尽其心者知其性"作为性善论的根据：

> "'尽其心者知其性也'之一言，是孟子道性善本旨。盖人性无不善，于扩充尽才后见之也。……学者果若此其尽心，则性善复何疑哉！而尧、舜之可为，又何待辨哉！故曰：非脱空杜撰者也。"①
>
> "尽心于善，自知性善，此最是反本之言，解纷争之妙诀也。"②

以"尽其心者知其性"为性善论的根据，同时指明了两种意蕴：一方面是人对自身存在状况的转化与提升的自觉体认；另一方面则是人生存的一个努力方向，这一方向可由人的实践证知。显然，陈确之论证强调的是主体在价值认取上的主动性和实践性。陈确又引《易》作论证：

> "《易》'继善成性'，皆体道之全功……一阴一阳之道，天道也，《易》道也，即圣人之道也。……继之，即须臾不离，戒惧慎独之事；成之，即中和位育之能。在孟子，则'居仁由义'、'有事勿忘'者，继之之功；'反身而诚'、'万物咸备'者，成之之候。继之者，继此一阴一阳之道也，则刚柔不偏而纯然至善矣。……从而继之，有恻隐，随有羞恶有辞让有是非之心焉。……成之者，成此继之之功，即《中庸》'成己仁也，成物知也，性之德也'之谓。向非成之，则无以见天赋之全，而所性或几乎灭矣。故曰：成之谓性。"③

上引言以《易传》之言性者来解孟子"性善之教"。《易传·系

① 《陈确集·性解上》，第447页。
② 《陈确集·知性》，第443页。
③ 《陈确集·性解上》，第447－448页。

辞上》言："一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。""继之者善"，孔颖达释为"道是生物开通，善是顺理养物，故继道之功者唯善行也"。"成之者性也"，孔颖达释为"若能成就此道者是人之本性，若性仁者成就此道为仁，性知者成就此道为知也"。[1] 依此种解释，所谓"继之者善也，成之者性也"，前者是就本源意义上说的，强调人若不继承天道，就没有本源的善；后者是就人之主体性而言，强调人若不主动体认、实现此本源意义的善，就不能成就本性即人之为人的本质。因此，人之德性的实现之关键在于人之主动的"继"和"成"。陈确的诠释正是以此为基础。陈氏认为，如果主体没有这种自觉，不但无法体认到天道之至善性，而且所谓人的善性更是无处存在——"所性或几乎灭矣"。因此，"性善"对于人来说并不是先在的给定。

人的自觉担当所指向的是道德践履，因而"性善"并不是一个认知的对象，而是借助人之气、情、才而获得的现实展开：

> "一性也，推本言之曰天命，推广言之曰气、情、才，岂有二哉！由性之流露而言谓之情，由性之运用而言谓之才，由性之充周而言谓之气，一而已矣。性之善不可见，分见于气、情、才。情、才与气，皆性之良能也。天命有善而无恶，故人性亦有善而无恶；人性有善而无恶，故气、情、才亦有善而无恶。此孟子之说，即孔子之旨也。故曰：……'若夫为不善，非才之罪也。'……曰：'其为气也，至大至刚，直养无害，则塞乎天地。'是知气无不善，而有不善者，由不能直养而害之也。"[2]

陈确在本然层面上对气情才等概念作出诠释。"性"是知天命之谓，表征一种认同性的体悟；气、情、才都是"性之良能"，是纯然至善的；气、情、才与"性"是一体的概念，并不可以截然二分。就"气"而言，虽然在现实中气"有不善者"，但这是因为

① 见《周易正义》，《十三经注疏标点本》，北京大学出版社1999年版，第269页。
② 《陈确集·气情才辨》，第451－452页。

"不能直养而害之也"；就本然状况而言，"气"是纯然至善的。陈确引用《孟子》之文，意在说明：即使现实中人之善性没有通过气情才获得展现，我们仍不能否定人性之善；即使一个人在做坏事的时候，我们仍不能否定其性之善；对于这样的人来说，只是本心陷溺，没能发现自己真实的本性而已。这一论述意味着：不能仅仅根据人的行为表现出来的经验性事实来判定"人性"的善恶性质。如果人性是由人的理性根据经验判定出来的话，现实中的人有善有恶，人性论也就成了对于经验事实的一个理论说明，从而失去了其最重要的"价值指引"的蕴涵。

既然"性"、"气"、"情"、"才"皆无不善，那么善恶的分际从何而来？陈确谓：

> "气之清浊，诚有不善，则何乖性善之义乎？气清者无不善，气浊者无不善，有不善，乃是习尔。……气清者，非聪明才智之谓乎？气浊者，非迟钝拙讷之谓乎？……善恶之分，习使然也，于性何有哉？故无论气清气浊，习于善则善，习于恶则恶。故习不可以不慎也。"①

气之清浊只能代表一个人的聪明或愚笨，并不能把人为善为恶的原因归结为气禀。人之善恶只取决于人的后天习行：习于虚浮则日趋浅薄以至于为恶，习于朴实则日就重厚以臻于为善。可见，"习"所强调的仍然是主体在价值认取上的主动性。

由以上讨论，可知陈确是站在引导性哲学的立场上来理解孟子的"性善之教"的，人文教化则是其贯穿性善论说始终的目的。实际上陈确是将孟子的"性"理解为一个纯粹关系的指示词，它指示出人与"善"之间的关系。这一意义上的性不是认知的对象，而是指示一种实践的方向。

§1.2 性论批判：儒学的知识化倾向

陈确对自己的理解颇为自信，甚至以"若可以俟百世者"② 自

① 《陈确集·气禀清浊说》，第 455 页。

② 《陈确集·圣学》，第 441 页。

称；进而批判宋明儒者的性论：

> “孟子而后，性学日淆。至于濂、洛，庶几复旦，而所谓刚柔善恶，气质义理之说，去告子所见，不甚相远。诸子言虽人人殊，要之不离二家近是，而告子独擅宗风矣。”①

宋代以来的儒学流派如濂学洛学对“性”的理解在陈确看来是对孟子“性善之教”的颠覆。在上引文中，陈确将批判矛头集中于宋儒以“气质”“义理”言性的思想构架上②。引文末句的“告子独擅宗风”说，是指有这一思想架构的宋儒都犯了告子式的错误。所谓告子式的错误是什么？

§1.2.1　对“气质之性”说的批判

陈确对宋儒“气质之性”说的批判：

> “古圣贤不苟立言，必大有关民彝物教，然后不得已有言。孟子道性善，具有至意，告子不知，横争无已，使天下之为不善皆得诿之于性，岂非万世罪人邪？诸子又纷纷言气质之性，真助纣为虐者，罪益甚焉。气情才有不善，即是性有不善，正告子意中之言，诸子发明殆尽，何其酷也！”③

宋代道学诸子所认肯的“气质之性”，在陈确看来实际上是他在论述性与气情才的关系时所批判的思想：根据人的行为表现出来的经验性事实来判定“人性”的善恶。“气质之性”说在人之善恶行为背后奠定了某种先天的因素作为根基，又有“使天下之为不善皆得诿之于性”的危险。在这种思想中，性论成了一种关于人的生存状况和处境的知识性描述，从而直接失却了“性善之教”的价值指引义。

§1.2.2　对“本体之性”说的批判

---

① 《陈确集·性解上》，第449页。

② 周敦颐的“刚柔善恶”说可归人气质之性说，详见牟宗三先生疏解：《心体与性体》上册，上海：上海古籍出版社1999年版，第287页。

③ 《陈确集·圣学》，第441页。

陈确进一步批判宋儒的"本体之说"：

"宋儒分本体、气质以言性，何得不支离决裂乎？性即是本体，又欲于性中觅本体，哪得不禅？"[①]

"性即是体，善即是性体。既云'道性善'，又云'不言性善之体'，岂非骑驴觅驴乎！'本体'二字，不见经传，此宋儒从佛氏脱胎来者。"[②]

陈确的批评集中在宋儒对"本体"一词的使用上。一般说来，中国哲学史上出现的"本体"或"体"主要有两种涵义：第一种涵义中，"体"指"本然"、"本来面目"，是在"本来"的意义上使用的；第二种涵义中，体是指"实体"，这种涵义主要是在知性视域内建构起来的，即：借殊相与共相的区分将对象作形式化的处理。陈确对"体"的理解和使用是在第一种涵义上进行的，如：

"后儒口口说本体，而无一是本体；孔孟绝口不言本体，而无言非本体。子曰：'性相近'，则近是性之本体；孟子道性善，则善是性之本体。而此本体固无时不在，不止于人生而静之时也。如曰：'人皆有不忍人之心'，乍见孺子之心，以至四端人皆有之心，皆指本体言也。"[③]

陈确所使用的本体一词当解释为"本来面貌"、"本然状况"。陈确认为，宋儒对"性善之教"的诠释是错误的，而错误的根源在于宋儒使用了"体"第二种涵义，意图在工夫之外寻求实体性的本体。陈确批评宋儒性论"支离决裂"的意义在于：揭示了当宋儒把知性视域中的"本体"范畴运用于"性"论的解释时，"性善之教"的思维模式也发生了根本的转变——人们不是从价值指引的层面来理解性善之教，而是在知性视域中来理解，即对"性论"作出实体

① 《陈确集·大学辨四·与刘伯绳书》，第620页。
② 《陈确集·瞽言四·与刘伯绳书》，第466页。
③ 《陈确集·瞽言四·与刘伯绳书》，第466－467页。

性解释：将性看作某种实体性的东西而“发现”其为善。

综合§1.2.1和§1.2.2可知，所谓告子式思想的错误实际上就是：在一种知性的框架内来探讨性论；“性”不再是孟子（或陈确）意义上的价值指引，而是被转换为本质、实体性的存在。

陈确对宋儒实体义诠释的批判是比较到位的，下面试以朱子的性论为例作分析。

§1.2.3 例证：以朱子为代表的宋儒之性论

陈确文本中的宋儒一词是特指，主要指程朱学派儒者。以朱子为例。在朱子，人性论根基于理气观：理是形而上的生物之本，气是形而下的生物之具。朱子的“理”是一个具终极意义的范畴，依朱子之言述，则为“所以然之故”和“所当然之则”。[①]“所以然之故”指出“理”作为天地万物之本的内涵，“所当然之则”则指出“理”作为天地万物存在与发展的必然理则的内涵。故而“理”对于天地万物来说具有公共的意义，主要指称客观必然规则；而“理”对于万物的关系是一种给定性的关系，这种给定性当然也包括人的德性。

>“‘人生而静以上’，即是人物未生时。人物未生时，只可谓之理，说性未得，此所谓‘在天曰命’也。‘才说性时，便已不是性’者，言才谓之性，便是人生以后，此理已堕在形气之中，不全是性之本体矣，故曰‘便已不是性也’，此所谓‘在人曰性’也。大抵人有此形气，则是此理始具于形气之中，而谓之性。才是说性，便已涉乎有生而兼乎气质，不得为性之本体也。然性之本体，亦未尝杂。”[②]
>
>“‘论性不论气，不备；论气不论性，不明。’盖本然之性，只是至善。然不以气质而论之，则莫知其有昏明开塞、刚柔强弱，故有所不备。徒论气质之性，而不自本原言之，则虽知有

① 见朱熹：《大学或问》，载《四书或问》，上海古籍出版社、安徽教育出版社2001年版，第8页。

② 《朱子语类·卷九十五》，载《朱子语类》第六册，北京：中华书局1994年版，第2430页。

昏明开塞、刚柔强弱之不同，而不知至善之源未尝有异，故其论有所不明。须是合性与气观之，然后尽。"①

朱子凭借理气论对儒家传统的性善说及道德修养论作了发展；他用"天命之性"与"气质之性"的区分来说明善恶的来源。"天命之性"是具有公共、必然意义的"理"，"理"在其作为客观必然性、仅作为抽象形式存在时是至善的；"气质之性"是"理"在现实存在（由"气"所构成的人之形体）中所直截表现出的形态，善与恶的分际就是在此发生的。在朱子，"本然之性"是具有公共、必然意义的"理"，因此"善"对于主体来说是一个先在的给定，性理对于主体来说成了一个外在的东西。这实际上就是把价值存在化了，不再强调主体在价值认取上的主动性。② 对于主体来说，"本然之性"被先在地设定为某种性质的东西，将会导致某种类似于"先验"与"经验"的区分，这种区分将人的目光放置在认识论的视域里面，要求人们认识先验的、公共的"理"。并且，"气质之性"有善有恶，这种气禀清浊有善恶的说法，实际上是把现实中人为善为恶的原因归结于天赋气禀，人性论成了一个对现实状况的理论解释，模糊了在孟子性善之教中原先具有的价值指引蕴涵。

牟宗三先生曾将朱子之"理"归纳为"'只存有而不活动'之静态的理……而通过格物致知以言理，并由此以把握理，则理益显其为认知心之所对。"③ 牟先生把朱子的路数归结为一个形式化、经验知识化的路数，强调其所认肯的形上之"理"的客观实存义与经验知识义。诚哉斯言！若运用引导性哲学与认知性哲学的理论区分，朱子的性论实际上是基于认知性哲学的立场来理解"性善之教"的："性理"为"认知心"所对，遂成为一种实体性的存在；"理"在"认知心"之外，必须经由"认知"去把握；亦必须以"理"作为客观标准，才可以知道德实践是否确当。因而朱子强调认知（即格物穷理）的重要性；这种注重认知的进路的理论后果之

① 《朱子语类·卷五十九》，第四册，第 1387-1388 页。

② 可参冯达文教授：《宋明新儒学略论》第三章，广州：广东人民出版社 1997 年版。

③ 牟宗三：《心体与性体》上册，第 69~70 页。

一就是把儒学知识化。知识化儒学的弊端是明显的：于义理言，则是牟先生所谓的“丧失‘于穆不已’之道体、实体义，亦丧失原初言性体之实意”[①]；于社会功能言，则是在于把儒学学理化后日益精英化、远离“愚夫愚妇”，导致道德教化功能的削弱。合而言之，则是“成德之学”蜕变为对现实存在状况、经验事实的理论解析，从而失去了最重要的“价值指引”的蕴涵，此或可谓之为儒家“道德的形而上学”（由道德实践切入某种形上真实）开始蜕变为“道德底形上学”（有关道德的形上解析）[②]。

§1.3　一体两面：削性理与合知行

由以上讨论可知，在以“气质”“义理”言性的思想中，学者的目的在于“于性中觅本体”，“性善之教”的着重点已发生转换，注重践行的原始儒学转型为知识化儒学。陈确认为这种转换是危险的：

> “今之学者，大抵都舍其所以明，而日求其所未明。无论未明未必能求，即令求得，犹只是已明故智。要皆未离乎虚知见而已。未离乎虚知见，即未离乎禅，此宋以来学者大病。”[③]

“虚知见”的特征就是重理论轻践行，甚至知而不行，造成知与行的脱节。因此，彻底的批评就必须包涵两个方面：削性理与合知行。

> “然孟子非空空道个性善，实欲胥天下为善耳。若但知性善，而又不力于善，即是未知性善。故阳明子亟合知行而一之，真孟子后一人，而学者又攻之不止，群愚相咻，千古一辙，真可恨也！……故愚以为性理不削，则孟子性善之教不可

---

① 牟宗三：《心体与性体》上册，第70页。

② 郑家栋曾以此评论现代新儒家，甚合。详见氏著《断裂中的传统：信念与理性之间》，北京：中国社会科学出版社2001年版，第480页。

③ 《陈确集·复吴裒仲书》，第97页。

明；知行不合，则孟子性善之教虽明无益也。"①

性善论的言说注重的是践行；知与行的脱节所带来的后果是圣学的泯丧。正是在这一意义上，陈确特别推崇王阳明的"知行合一"说。引文末句"性理不削，则孟子性善之教不可明；知行不合，则孟子性善之教虽明无益也"值得重视，陈确以道自任，这显然是其学术期待之表述。由此可知，以上所讨论的只是陈确思想中"削性理"部分；要完成陈确自觉承担的学术使命，尚须做"合知行"的工作。

二、知行之辨
——围绕《大学》展开的工夫论批判

§2.1 陈确的"行到知到"说

陈确所理解的"知行合一"实际上是"行到知到"说：

> "阳明子言'知行合一'，'知行无先后'，'知行并进'，真是宋儒顶门针子。而吾兄（引者注：张考夫）云：'如眼前一步，必先见得，然后行得。'此谓知先行后，可谓切喻；然亦是行得到此，故又见此一步耳。兄能见屋内步，更能见屋外步乎？能见山后步，更能见山前步乎？欲见屋外步，则必须行出屋外，始能见屋外步。欲见山前步，则更须行过山前，始能见山前步。所谓行到然后知到者，正以此也。"②

程朱曾以行路为例论证"知先行后"说，如："《书》曰：'知之非艰，行之惟艰。'此固是也，然知之亦自艰。譬如人欲往京师，必知是出那门，行那路，然后可往。如不知，虽有欲往之心，其将

① 《陈确集·圣学》，第441－442页。

② 《陈确集·大学辨三·答张考夫书》，第588页。

何之?"[①] 程朱后学张考夫只是依样画葫芦。陈确也以行路为例，却得出了与程朱学派相反的结论。其实，陈确的讨论是着眼于认识的根源，在这一点上强调知识依赖于实践。而程朱学派的讨论，并不是企图回答认识的根本来源，他们着眼于认识的个别片断，如"欲往京师"，可以依据他人的经验譬如地图等了解路线，然后往行之；虽然路线的确定，从根源上来说是依赖于实践如实地测量勘察等，但人们不必事事根据直接经验。因此，张考夫和陈确虽然是同样以"行路"为例，但所考察的问题重点是不同的。

事实上，陈确的"行到知到"说主要是在信仰及其证成层面上谈的，以"行路"作论并不切合。在性善指引义语境中，主体的道德自觉与践行是"性善"之价值证成的关键；而就道德信念而言，他人的体悟并不能取代自己的，知识化表述在此已如隔靴搔痒（"如人饮水，冷暖自知"一语最能描述这种状况）。正是基于此，陈确提出"行到知到"说。

"行到知到"说所面对的社会现实是：人们都了解性善说，但大部分都耽于高谈阔论，切实地以此修己治人的却甚为少见。这一现实当然有其在伦理学上的普遍性：人们了解社会通行的道德准则，但并不依照这些准则去行动。陈确将其归咎于程朱等宋儒知行观的错误引导：

> "自程朱揭出致知之义为《大学》始事，于是学者皆舍坐下工夫，争求了悟，今日言格致，明日言格致，谓学必先知后行。夫先知后行，则必有先知无行，而究归无知，真可痛也！"[②]

陈氏认为程朱等宋儒依《大学》立"知先行后"说之举是造成知行脱节、孟子性善之教不行于世的根源。因此，批判矛头就指向了程朱的"知先行后"说。

---

① 《二程集》，北京：中华书局 1981 年版，第 187 页。

② 《陈确集·大学辨二·与刘伯绳书》，第 576 页。

§2.2 程朱的"知先行后"说

如前所述，程朱等宋儒对"性论"作出实体性解释；这种诠释进路具体反映在成德工夫论上，就是使程朱学派具有认知主义的倾向。这种认知主义具体体现在程朱学派知行观中，就是整体上更加凸现"知"的重要性，强调理性对道德法则的了解是道德实践的前提。

以朱子的知行说为例。朱子的基本观点是知先于行、行重于知、知行互发三个方面。贺麟先生把朱于的知行观分为三层蕴涵，甚为精辟：一、朱子认为不知而行，不穷理而言履践，不惟是冥行，甚至简直如盲人然，不知如何去行；如《朱子语类·卷九》所言："知行常相须，如目无足不行、足无目不见。论先后，知为先；论轻重，行为重。"所谓"行为重"实指受知识指导之行，较不产生行为之抽象之知为重而言。二、朱子认为人之不能行善事，皆由知不真切，若知得真切时，则不期行而自行，而不得不行。三、朱子指出若不知面硬行，则少成就而有流弊。这三层蕴涵又被进一步概括为：1. 从理论上讲，知先行后，知主行从。2. 从价值上讲，知行应合一，穷理与履践应兼备。①

由此可知，程朱"知先行后"说主要是立论于知性领域；其迥异于陈确在价值论范围内讨论"知行合一"说。就陈确与程朱的知行观来说，如果不把每一方的命题绝对化的话，都是有合理因素的。但，在陈确的"性善之教"语境中，分知行而言、重知而轻行，势必造成"引导性"蕴涵的丧失，从而给人文教化带来危机。因此，"行到知到"说对"知先行后"说的批判势在必行。陈确的批判首先表现在追溯思想史上分知行为先后的根源所在：

"知行之分自《中庸》始也。知行之分先后，自《大学》始也。确也惑之。然《中庸》之分知行也，则犹若并重之也；《大学》之分先后，则重知矣。重知必轻行。欲学者之不堕于

① 贺麟：《知行合一新论》，载氏著《五十年来的中国哲学》，北京：商务印书馆2002年版，第151－155页。

空，不可得矣。[1]"

这是把根源追溯到了《大学》。因此，知行观批判的目标就指向《大学》。陈确有一个高明的釜底抽薪策略：辨《大学》为伪经。

§2.3　两种知行学说的冲突与《大学辨》

在宋明时代，《大学》是学者们讨论义理思想最重要的根据之一。各家各派都借《大学》的名义为自己的学说张目，从而引发争论，如：朱子撰《大学格致补传》以立知先行后说理论根基；阳明倡言知行合一、"致良知"说也围绕《大学》进行。而这些只是宋明儒者过分重视大学，在文本和格致问题上纠缠不清的表现之一。陈确对于儒者在工夫论上为《大学》所困的混乱局面有一描述：

> "至于有宋，学者庶几近古，而程朱又立《大学》之教，一旦出《戴记》而尊之《论》《孟》之上，于是知行遂分。而五百年来，学士大夫复相与揣摩格致之说，终日捕风捉影，尚口黜躬，浮文失实，是何异敝晋之清言，痴禅之空悟乎？阳明子虽欲合知行，然淳淳言良知，犹未离格致之说。传之后学，益复荒唐。非揣摩之不工，其所以揣摩者失其道也。"[2]

因此，陈确在致友人书中明言其"辨大学"的目的在于"以息宋以来五百余年学人支离附会、纷纭争辩之端。"[3] 故而辨正《大学》就成了恢复"知"与"行"合一、并进、相互作用的本来关系的重点。陈确从"名"、"迹"、"理"三个方面展开论述，指斥《大学》是伪经。由于"名"、"迹"无关乎"知行"义理，本文不涉及[4]。陈确从"理"人手的理论批判主要是在三个方面展开的：

第一，陈确认为《大学》"言知不言行"，而言"知止"更与佛

① 《陈确集·困勉斋记》，第210页。

② 《陈确集·揣摩说》，第263页。

③ 《陈确集·大学辨四·答萧山来成夫书》，第612页。

④ 陈确从名、迹展开的批判，可参陈立胜：《儒学经传的怀疑与否定的论说方式——以王阳明、陈确〈大学〉辨正为例》，载《中国哲学史》2002年第2期。

禅同流。

"惟佛氏单言觉，谓一觉已无余事。惟《大学》单言知，谓一知已无余事。详观文意，岂不其然！首节虽不言知，而开口言明明，已是重知张本。次节紧接'知止'二字，谓一知止而定、静、安、虑、得无不能矣，非重知乎？三节曰'知所先后，则近道矣'，非重知乎？四节、五节反覆言格致之当先，谓一格致而诚、正、修、齐、治、平已环至而立效矣非重知乎？重知则轻行，虽欲不禅，不可得矣。"[1]

《大学》文本由"大学之道"至"国治而天下平"，陈确把它分为五节，认为每一节都是指向"重知"，从而得出《大学》"言知不言行"的结论。这一论证是仅就陈氏所理解的《大学》文意而来，甚为表面化。陈氏把问题最终归结到"知止"之说，指责其为类似于禅宗的"一觉而无余事"。这关涉到对"知止"的理解问题。朱子解释"知止"为"止者，所当止之地，即至善之所在也。知之，则志有定向。"[2]，朱子的解释是指学问方向的确立，并不指学问的完成、终止；这一意义上的"知止"是"浅言"者，而非"深言"者。但陈确认为《大学》之"知止"必然是"深言"者：

> "'《大学》言知不言行，必为禅学无疑'……何以知之？以《大学》先格致，而归重知止焉故也。夫'知止'之说，不攻自破。将深言'知止'，则白首而无穷期；浅言'知止'，则未宜即有定、静、安、虑、得之效。……浅言'知止'，则亦不得不浅言定、静、安、虑、得，而《大学》之旨索然矣。观下文物格知至之义，则绝非浅言'知止'可知。……《大学》盖曰一'知止'而学已无余事矣，此《大学》之供案也。……又若曰一格致而学已无余事矣，又《大学》之供案也。故以其前之归重'知止'，而知上文明、亲、至善之言之为虚设也；以其后之归重格致，而又知上文诚、正、修、齐、治、平之言

① 《陈确集·大学辨三·答张考夫书》，第585—586页。
② 朱熹：《四书章句集注·大学章句》，第3页。

之皆为虚设也。”①

陈确认定《大学》“言知不言行”，主要依据深言“知止”一词。而陈确将“知止”定性为“一‘知止’而学已无余事”，则是以《大学》文本的主旨和文意来论证的：如果是浅言“知止”，则《大学》主旨和文意会有矛盾。陈氏又把“格致”与“知止”作同一解释，而不取其他如阳明“致良知”之类的解释，进而认为《大学》其他条目从“诚”“正”“修”“齐”“治平”以至“修身为本”都是虚设；因此对于陈确来说，《大学》言知不言行的主旨是确定无疑的了。陈确的这一批判只能算是一家之言，其先入为主的理解导致了他的论证是把某种“成见”从“先见”中引出。其实，陈确深言“知止”主要是根据朱子《大学格致补传》中“使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求致乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉”② 的说法而来。在朱子，由于具客观必然性的“理”是外于“心”的，因此必然强调理性对道德法则的了解是道德实践的前提。《格致补传》就是具体论述这一认知主义修养进路的，豁然贯通达致天理之境只是这一修养进路的效验。

但在陈确看来，“性善”只是一种价值指引，善只有在具体的道德实践中才能展现。确立“为学”、“志道”之志向，还只是入进行道德实践活动的一个良好开端；志向的实现，是一个连续的、无止境的过程。无论是“习于善”的道德修养，抑或“趋于真”的日常认知活动，都是相互关联、永无止境的。因此，必不可能有“豁然贯通”的情况出现：

> “天下之理无穷，一人之心有限，而傲然自信，以为吾无遗知焉者，则必天下之大妄人矣，又安所得一旦贯通而释然于天下之事之理之日哉也？……禅家之求顿悟，正由斯蔽也，而不可不察也。”③

① 《陈确集·大学辨二·答沈朗思书》，第573页。

② 朱熹：《四书章句集注·大学章句》，第6-7页。

③ 《陈确集·大学辨》，第554—555页。

其实，朱子的"贯通"与禅宗无须依赖任何经验知识、全靠内心的体悟以达到某种宗教精神境界的"顿悟"是截然不同的两种意识现象；其以经验知识的积累为前提，从分殊开始（量的积累），最后把握"理一"（质的飞跃）。"豁然贯通"是认识到了一定阶段才出现合乎认识规律的意识状态。陈确指责朱子为禅，未免太过。但陈确思想并不基于知性视域，故而反对"知止"说在"行到知到"体系内也是合乎逻辑的。

第二，《大学》以意言诚，其格致诚正之说与《孟子》、《中庸》"合内外、彻始终"的"诚身"形似而实非。

> "又不当先诚于正，谓诚是诣极地位，而正修是进德工夫，相去甚远。周子亦曰：'夫圣，诚而已矣；诚则无事矣。'盖正修之尽处是诚。正心，如孔子言志学、志道、志仁之类，那得更在诚后！盖《大学》之误，全在以意言诚。诚止在意，即是不诚。凡言诚者，皆兼内外言。故《中庸》曰'诚身'，《孟子》曰'反身而诚'。盖修、齐、治、平皆是诚，非徒意之而已也。此《大学》之误也。宋儒之言诚本此，此末学之大蔽也。"[①]

这段话把问题集中于"诚意"。《大学》八条目把诚意排在格物致知之后、正心之前；陈确认为不能"先诚于正"。这涉及到对"诚"与"正"的理解问题。朱子《大学章句》释"诚意"条目为："诚，实也。意者，心之所发也。实其心之所发，欲其一于善而无自欺也。"[②] 在释"诚意"章节时谓："诚其意者，自修之首也。"[③]"经曰：'欲诚其意，先致其知。'又曰：'知至而后意诚。'盖心体之明有所未尽，则其所发必有不能实用其力，而苟焉以自欺者。然或已明而不谨乎此，则其所明又非己有，而无以为进德之基。"[④] 显然，《大学》（朱子）是把诚意当作通过格致达致心体之明之后的自

---

① 《陈确集·大学辨三·答张考夫书》，第586－587页。

② 朱熹：《四书章句集注·大学章句》，第3－4页。

③ 朱熹：《四书章句集注·大学章句》，第7页。

④ 朱熹：《四书章句集注·大学章句》，第8页。

然工夫。朱子强调理性把握“理”的重要性，要求“心”与“理”合一，而“心”有所发用即为“意”，因此，必然导致对主体道德意念的重视——诚意，自修之首也。

而在陈确看来，“正心”即是“立志”，即主体的道德自觉。如果主体没有这种自觉，不但无法体认到天道之至善性，而且所谓人的善性更是无处存在。因此立志是成德工夫的第一步骤。“诚”则被陈确理解为道德意志在具体道德实践过程中的展开，“诚”是贯穿道德修养始终的学问，因此，“诚者，皆兼内外言”、“修、齐、治、平皆是诚，非徒意之而已”；只谈“诚意”就是偏于内而遗外，不是真正的“诚”了。《大学》所谈的“诚意”只相当于陈确的“正心”。陈确在另文中所指“既言正心，不当复言诚意”[①] 就是此谓。因此，“诚”是无论如何都不能在“正”之前的。而《大学》谈“诚”只谈“诚意”只是形似而实非。

第三，《大学》后正心于格致，颠倒圣学次第。

> “尤不当后正心于格致。心为一身之主，虽格物致知，皆以心格之，以心致之。心正则格致皆正，心偏则格致皆偏。……义理之精微，渊乎其深至也；非吾心之神明，其孰从而正之！故绳诚设，不可欺以曲直；衡诚悬，不可欺以轻重。吾心者，亦事物之权衡，义理之准绳也。夫不知格致由吾心而正，而反云‘吾心由格致而正’，是无异称五臣之功，而拙舜德者也，亦甚诬矣。故真能正心以修身，而格致在其中矣，不言格致可矣。”[②]

这段话讨论成德工夫“正心”与“格致”何者为先的问题；实际上是宋明儒学史上“理在心外”还是“心即理”的老问题的重现。阳明《传习录》有云：

> “心一而已，以其全体恻怛而言，谓之仁；以其得宜而言，

---

① 《陈确集·大学辨·大学辨一》，第 555 页。

② 《陈确集·大学辨三·答张考夫书》，第 587 页。

谓之义；以其条理而言谓之理。不可外心以求仁，不可外心以求义，独可外心以求理乎？外心以求理，此知、行之所以二也。求理于吾心，此圣门知行合一之教。”[①]

阳明把知行不合的根源归于分“心”、“理”为二，外心以求理。陈确所理解的“性善之教”注重主体的道德自觉，在“求理于吾心”这一意义上是与阳明处于同一立场的。这一立场在《大学辨》里就具体表现为辩论“正心”与“格致”何者为先的问题。

在程朱理学中，成德工夫的理想境界是“心与理合”。就朱子而言，具有公共意义的“理”对于主体来说是先在的，主体之“心”本来包含众理，但理在“心”中是作为“性”存在的，“心”是一个涵有经验意识的范畴。“心”因受到气质的影响并不能与“理”完全合一。因而，理虽然内在于主体之中，但由于理对于人心来说只是先验的本质结构，而不是现成的存在——“理”在“心”外。主体要进行道德实践，要使自己的道德实践切实符合道德法则，必须借“知”去把握“理”，使意识对于作为道德法则的理有一种自觉，从而使道德法则呈现于全部意识之中。在朱子，这个认识过程就是付诸格物致知的途径和方法。因此，在工夫论上必然提倡格致先于正心，由格致达致心正（与理合）。

但陈确所谈的“心”不是经验意识之心，而是“道德本心”。在陈确，“善”作为人之本心自觉认肯的一种道德理念，只能在具体的道德实践中真实呈现。此“本心”即是道德心，因而在这一意义上，陈确是认同阳明“心即理”说的。成德工夫首先要有道德自觉，因此，陈确有“心为一身之主，虽格物致知，皆以心格之，以心致之。心正则格致皆正，心偏则格致皆偏”之言。由此可理解陈确的工夫论必定是主张正心先于格致。

由以上讨论可知，陈确的批判是层层递进的：格致——诚意（身）——正心；而最终指向“心”与“理”的关系问题。因此，在这一意义上也可以把陈确的《大学辨》看作朱陆（王）之争在另一层面的展开。对于儒学史上朱、陆（王）“即物穷理”说与“心

① 王阳明：《传习录》，《王阳明全集》，上海人民出版社 1992 年版，第 43 页。

即理”说的冲突，贺麟先生有一判定：

> “自陆象山揭出‘心即理也’一语以后，哲学乃根本掉一方向，心即是理，理即是在内，而非在外，则无论认识物理也好，性理也好，天理也好，皆须从认识本心之理开始，心外无物。……哲学的研究因而建筑在一个新的知识论基础上，对于宇宙万物的理解，因而另辟一新的由内以知外的途径。”①

贺麟先生用西方哲学史上康德先验哲学所带来的“哥白尼革命”来比喻陆王“心即理”说的提出，所谓“由内以知外”，其实就是对康德批判哲学基本原则的运用：不是探究对象，而是探究对象在主体那里的显现方式。贺先生是从认识论的角度来分析朱子的“物者理也”和陆王的“心即理”说，也颇切合朱、陆（王）成德之学的特征：朱子强调“理”的公共性，其成德之学具有统一规范的意义；而陆（王）把外在的“理”收归“本心”，从而大大凸现了人的道德主体性。由这个角度来看陈确对自己理论工作的评价，陈氏可谓颇为自觉、自得：

> “还《学》《庸》于《戴记》，删性理之支言，琢磨程朱、光复孔孟，出学人于重围之内，收良心于久锢之余。”②

至此，陈确“合知行”的批判工作也完成了。实际上陈确对《大学》的批判本质上只是两种知行观的冲突；如果不是被绝对化，陈确和程朱的知行观放在各自的系统里面都是有其合理性的。但是在现实中，具卫道精神的儒者以人文教化为己任，想为社会提供一种一以贯之的生活方式，必然要试着克服思想以及社会现实层面的多样性——包括儒门内部教义的多样化。这种类型的儒者，其道德担当精神是强烈的。然而道德担当愈是强烈，在思想倾向上就愈排

---

① 贺麟：《时空与超时空》，氏著《哲学与哲学史论文集》，北京商务印书馆1990年版，第151、153页。

② 《陈确集·书大学辨后》，第559页。

斥多样化。由此，也不难理解陈确在言辞激烈的《大学辨》成书后遭到学友们的围攻但仍然坚持不改己见的状况了[1]。

小　　结

明儒王廷相在论朱陆异同的现象时指出：

> "朱子之论，教人为学之常；陆子之论，高才独得之妙。陆之学，其弊也卤莽灭裂；而不能尽致知之功；朱之学，其弊也颓惰萎靡，而无以收力行之效。盖言学二子者，其流有偏重不举之失矣。果然乎？抑所入之途虽异，而所造之域则同乎？夫学者所以学圣人者也，合二子之道而一之，将近圣人之轨与？[2]

在传统儒学中，成德以"优入圣域"为最高肯定，"域"在此不单表示与道德性相关联的一个场所，一个由"论"所形成的公共空间，更是一种由实践而来的境界、一种圣贤气象。在宋明时代，如何达致圣贤境界这一贯穿儒学始终的基本理趣尤为彰显，只是"优入圣域"的途径并非一条；因此不同路径之间的辩难在所难免。王廷相将朱陆异同归结为"所入之途虽异，而所造之域则同乎"，正是揭明了这一点。"途"与"域"的区分，恰可借以评判宋明儒者的诸多争执。陈确对儒学知识化这一理学流弊的思想史溯源时所进行的"削性理"与"合知行"工作，实质上也不过是儒学内部何以"优入圣域"的路径之争。但这一争论在思想史上却具有十分丰富的理论意义。

由本文主体部分的论述，不难理解陈确对宋儒的批判实质上是

---

① 时人朱彝尊记载："乾初，蕺山高第，讲学海堧，晚著《大学辨》一篇。……于时闻者皆骇，桐乡张履祥考父、山阴刘汋伯绳、仁和沈兰先甸华、海盐吴蕃昌仲木，交移书争之。而乾初不顾……"（清）朱彝尊：《经义考·卷一百六十一》，《四部备要》经部，上海中华书局据扬州马氏刻本校刊。

② 王廷相：《王廷相集·卷三十·杂文·策问三十五首》，北京：中华书局1989年版，第537页。

源于孟子性善之教的两种不同诠释进路所形成的道德、伦理观念的冲突。陈确着重于"性善"的指引义诠释。陈氏言论中刻意点明的是"性善之教"，教者，人文教化也；由是，性善不只是一种论说，而是现实的人文教化。这是"使先知觉后知，使先觉觉后觉"（《孟子·万章上》）的路数，这种"知知"与"觉觉"重在启发人的道德自觉、自律、自证。而在朱子，性善论是在一种知性视域里被解读的，对主体而言，"性善"成了先在的、先验的存在。这就是一种实体义的诠释进路。由是，道德规范对于主体来说是外在的、必然的、强制性的，这是一种注重他律道德的学说。这种学说强调的是对外在规范的确认，寻求的是儒家论说的形上根基的稳固性。

陈确基于"性善"引导性蕴涵的理解形成的是方向伦理，程朱基于"性善"实体性蕴涵理解形成的是本质伦理。[①] 方向伦理所形成的价值体系，强调主体在价值认取上的主动性和实践性；这种价值的绝对性来源于主体自己自觉自愿的认定；因而在这一价值体系中，人可以始终保持着一种心灵自由、活泼性。应然层面的价值设定为人们的现实生活实践指示努力的方向，并且人与现实始终保持着一种张力，可以对现实生活的不完满性形成一种批判意识，从而极大的凸现出道德主体性。而本质伦理所形成的价值体系，强调价值对于人的先在给定性，实际上是把价值存在化了，使之成为客观必然之理则，从而更加注重社会伦理生活的公共性、规范性；其弊端则是过分压制个体的感性欲求，并有消解掉人的主体性、价值创造的主动性的危险。

尼采在论述历史的用途时谈道："历史，只要它服务于生活，就是服务于一个非历史的权利，因此它永远不会成为像数学一样的纯科学。生活在多大程度上需要这样一种服务，这是影响一个人、一个民族和一个文化的健康的最严肃的问题之一。因为，由于过量的历史，生活会残损退化，而且历史也会紧随其后同样退化。"[②] 生命存在的理想是刚健有力的强者形象，历史过量与否就要看它对生

① 这两种不同伦理的划分详见牟宗三先生：《心体与性体》第一章第一部。

② 尼采：《历史的用途与滥用》，陈涛、周辉荣译，上海：上海人民出版社2000年版，第10页。

命理想的实现是起到激励的作用还是压制的作用。借用尼采的观点，我们可以说，一种以人文教化为目标的文化观念、思想资源，若不能有助于刚健有力的生命理想的实现，反而起到一种压制的作用，这种文化观念、思想资源便是过量的、变质的。

若从这个角度来看陈确的批判，亦可知其不仅仅是一种诠释路径之争、卫道之行为，更可看作是一种合乎生命存在理想的世界观替换。由此，陈确的“性善之教”诠释与批判，其积极意义是显而易见的。

（本文获台湾中华儒道研究协会奖学金资助）

进步观念与现代性的正当性危机

——以章太炎、徐复观为中心

陈赟

一、从世界观到历史观的过渡

海德格尔曾经指明，现代是一个“世界观”（Weltbild），也即“世界图像”的时代，在这个时代，世界被把握为图像了：“世界图像并非从一个以前的中世纪的世界图像演变为一个现代的世界图像；毋宁说，根本上世界称为图像，这样一回事情标志着现代之本质。”这一现象意味着，“唯就存在者被具有表象和制造作用的人摆置而言，存在者才是存在着的。在出现世界图像的地方，实现着一种关于存在者整体的本质性决断。存在者的存在是在存在者之被表象状态中被寻求和发现的。”[①]这就是说，只有在人的“观”中，世界才显现为世界；“以科学的方式把握世界，则表现为以‘人’观之。”[②] 因此，不是世界，而是世界观，构成了人生在世的所以然根据，构成了一切社会实践的正当性依据，所以李大钊指出：“人生之理，即世界观（world view）也。于此世界

---

① 《世界图像的时代》，《海德格尔选集》，孙周兴编选，上海三联书店 1996 年版，第 897－899 页。

② 杨国荣《科学的形上之维——中国近代科学主义的形成与衍化》，上海人民出版社 1999 年版，第 324 页。

观，虽不能尽括一切人生现象，至少亦为网罗于个人有趣意之现之象一种公分母焉。"[①]

世界观（Weltanschauung）这个词语，正如伽达默尔所意识到的那样，本身就表现出各种世界观的相对性。这些世界观都诉诸科学，但不要求完全科学证实。[②] 这就是说，世界观的时代，同时也必将是不同的世界观相争的时代。因为，在世界观的探究中，正如李大钊所意识到的那样，由于"吾人究不能虚心坦怀以求世界观，乃为事实之真相。无论谁何，均为个人之倾性所左右。己虽不自知，实则依期倾性各受一定方向之指导。就中最有力者，厥为吾人之气质。此气质实指导吾人世界观之探求，使吾人求适合自己气质之世界观进行不已。吾人而欲依客观的、抽象的思索做成自己之人生观者，迷妄莫甚焉。吾人固尝探求真理矣，但吾人之气质终导吾人于一特殊之真理，以吾人于此可得熟育吾人个性中原素之适当土壤，且得辩护自己短处之具以自处也。果有绝对真理，人类亦终弗能达，为其终不能脱于主观之制限耳。故凡求世界观者，精确言之，皆不外于己与环境之间寻一调停之道而已。"[③] 世界观作为人与环境的调停之道，它始终包含着个人的气质等主观的倾性，由于不同的个人有着不同的气质，所以，世界观的时代也必然是不同世界观"相争互持"的时代，这种相争互持"殆为保持世界之进步使之平流并进耳！"[④] 不同的世界观在现代的存在，意味着人们的自我确证与公共实践不再通过事物本身的秩序，而是通过人类关于事物的知识来达成。换言之，不是世界本身，而是人类对于世界的观看，成了正当性的源泉。这是世界观（海德格尔意义上的"世界图像"）这一现代现象产生的总体根源。

然而，对于世界的观看，固然关联着个人的精神气质，然而又是在特定的社会历史时代形成的，因此，对于世界的任何一种观看，都根植于社会历史观中。这样，情况就不是世界观是历史观的

---

① 《世界观》，《李大钊全集》第三卷，河北教育出版社 1999 年版，第 80 页。

② ［德］伽达默尔《科学时代的理性》，薛华等译，国际文化出版公司 1988 年版，第 142 页。

③ 《世界观》，《李大钊全集》第三卷，河北人民出版社第 80－81 页。

④ 《世界观》，《李大钊全集》第三卷，河北人民出版社，第 81 页。

基础，恰恰相反，历史观才是世界观的根据。从世界观到历史观的过渡，是现代性意识的进一步展开。从理论上看，古代与现代的区别，就在于历史观或历史意识的诞生，列奥·斯特劳斯在他的名著《自然权利与历史》中，充分揭示了现代性与历史意识的关联。耶律亚德（Mircea Eliade）更为直接地告诉我们："古代与传统社会中的人，和深深烙印着犹太—基督教影响的现代社会中的人，两者最大的差异在于：前者觉得自己与宇宙韵律完全缩结在一起，后者则坚持他自己只与历史相连。"① 从这个视角看，现代历史观的形成恰恰是个人脱离整体性的宇宙秩序的方式，通过历史观而确定正当性的基础与存在的最终意义，则人与宇宙统一性的体验就不再必要，不是在整个世界中，而是在人类的历史图像中，现代人获得了他的自主性体验。然而这种自主性体验，伴随着的却是宇宙秩序的观念或者说世界意识的衰落。从这里可以看出，世界观意识的减退与历史观的兴起，乃是现代性进一步开展的内在逻辑。从历史上看，现代中国思想在晚清时代乃是一个诸种世界观竞争的时代，直到20－30年代以后，才进入了历史观主导思想文化所有方面的时代，历史观的话语因此成为正当性的真正发源地，历史洪流与历史规律成为最为现代世界的根据。

从上述所陈世界观与历史观的逻辑的、历史的关联来看，对现代性的历史观的诘难，实质上是对现代性世界观的批判的进一步深化与提升，对于现代世界观的进一步批判，只有在历史观中才能最终完成。事实上，正是通过进步的历史观，现代性才获得了它的正当性依据。在这个意义上，我们以章太炎与徐复观为例，进一步探讨现代中国历史观的困境就具有特别的意义，它指示了现代性自我批判的最为深刻，也是最为核心的内层。

二、进步话语与现代性的正当性

社会达尔文主义的线性历史观念构成了中国时间—历史叙述的

① 耶律亚德《宇宙与历史：永恒回归的神话》，杨儒宾译，台湾联经出版公司2000年版，"英译本前言"，第11－12页。

主导结构，与之相应的是进步的历史观念。严复曾经断言，“尝谓中西事理，其最不同而断乎不可合者，莫大于中之人好古而忽今，西之人力今以胜古；中之人以一治一乱、一盛一衰为天行人事之自然，西之人以日进无疆，既盛不可复衰，既治不可复乱，为学术政化之极则。”① 这一段话表明，中国古代思想传统中并没有发生进步的观念，在某种意义上，它是根基于西方的，它带有深厚的犹太—基督宗教的内涵。②

“进步观念虽然是由‘先进’人类意识的最后时期创造出来的很新的观念，但跟一切真理一样，实质上具有深远的宗教根源。”③ 它的宗教性就在于，它预设了历史过程的目的或终点，而这一目的或终点的设置体现的是基督神学的末世论期待。所以，希尔斯指出：“进步思想以一种世俗化的翻版接受了关于人类堕落以及通过上帝恩典加以救赎的思想传统；以后这个传统中又增加了人类精神日益自我实现进化的思想。人类精神进化的思想逐渐变成了社会进化的思想，其目标是在更为完善的人类世俗生活中实现精神的潜力。”④ 与基督文化相比，中国传统文化，在某种意义上，是非宗教性的，对于历史终点的拒绝，在《周易》“既济”与“未济”的卦序安排以及《荀子》“天地之始今日是也”的观念中有着充分的表现，因此，它不可能允许接受一种宇宙—历史的目的或终点的观念。所以，“无论传统的易学哲学还是诸子学，事实上都没有现代

---

① 严复《论世变之亟》，《严复集》第一册，中华书局 1986 年版，第 1 页。

② 在希腊世界中，没有进步这种乐观主义的信念，相反，那种以退化为基点的悲观主义倒是随处可见。参见冯·赖特《进步的神话——关于现代性争辩的一篇文稿》第 9 节，见冯·赖特《知识之树》，陈波编选，北京，三联书店 2003 年版，第 65－68 页。

③ ［俄］尼·亚·别尔嘉耶夫《历史的意义》，张雅平译，学林出版社 2002 年版，第 150 页，Jeffrey C. Alexander 与 Piotr Sztompka 也指出：“进步最初是一个宗教观念，在犹太－基督教的传统中间，这个指向乌托邦终点的直线前进的观点占据着统治地位。假如说宗教改革运动把这个天国的观念降到了地上，那么启蒙运动则给与它最初的世俗形式。尽管浪漫主义运动反对把进步观念世俗化，对社会发展固有的积极本性的充满信心的赞美依然支配着 19 世纪的社会和文化思想。” Jeffrey C. Alexander and Piotr Sztompka, Rethinging Progress: Movement, Forces and Ideas at the End of 20th Century, 1990, Boston, Uniwn Hyman.

④ ［美］希尔斯《论传统》，傅铿、吕乐译，上海人民出版社 1991 年版，第 371 页。

意义上的历史进化论，没有今人的‘进步’和‘发展’观念。”[①] 作为一种立足于历史正当性基础之上、而历史又被加以目的论理解的进步信仰，只有在中国传统自然正当性思想（天道或天理世界观、齐物世界观）处在危机的情况下，才能被接受并被普遍化。

进步的信仰意味着一种新的历史观和世界观：世界必定从低级向高级、由简单到复杂进展，人类也将随之而不断完善。“对现代化史的研究发现，进步的信仰，无论在西方还是中国，都是现代化运动的观念前提。没有作为价值的‘进步’观念，就无法理解所谓现代性。因此，进步的信仰理所当然地主导了 20 世纪的中国精神。或者说，‘进步’的观念，是 20 世纪中国精神传统不可分割的一部分。”[②] 进步与进化的观念对于现代性的重要性在于，它是现代性的正当性的最本质的依据。如果没有进化与进步的时间叙事，那么，把现代作为一个时代与古代自觉地区分开来的思想意识也就失去了其意义。正是由于进步，现代才作为一个与古代不同的时代，而被表述。也正是进步，赋予了现代本身的正当性。维特根斯坦写道：“我们的文明以‘进步’这个词为特征。进步是文明的形态，而不是文明赖以取得进步的那一种特征。”[③] 现代性的危机，深刻地隐藏在进步观念所包蕴着的困境之中。

三、终极目的：进步叙事的宗教根源

吴宓在为《柯克斯论进步之幻梦》一文所加的按语中认为：“进步之说，为今世最大偱之迷信，即谓后来者必居上，晚出者必胜前，万事万物，均循一直线前行，历久不息，而益臻于完美。”[④] 进步观念中内含着一种直线演进的意识，而最终的完美之境则是其目的。这一目的论思考实质上是把基督教的救赎的末世转换为历史

① 高瑞泉《中国现代精神传统》，上海，东方出版中心 1999 年版，第 43 页。

② 高瑞泉《中国现代精神传统》，上海，东方出版中心 1999 年版，第 32 页。

③ ［奥］维特根斯坦《杂评（1914－1951 年）》，涂纪亮主编《维特根斯坦全集》第十一卷，河北教育出版社 2003 年版，第 11 页。

④ 《柯克斯论进步之幻梦》，徐震堮译，《学衡》第二十七期，1924 年 3 月。

的目的的结果，“进步观念要有历史过程的目的，要揭示历史过程对这一终极目的的依存意义。进一步说，进步观念要有历史过程的目的，这种目的并非内在于历史过程，这是说，并非同某个时代，同过去、现在或未来的某个时期联系，而要超越于时代。惟其如此，它才能断定那种隐藏于历史过程的东西有意义。这一古老根源可以追溯到关于弥赛亚的宗教学说。这就是犹太教关于靠弥赛亚来解决历史、关于弥赛亚即将来临、关于在尘世解决以色列的命运而以色列的命运变成了各民族人民的命运的古老观念，就是犹太教关于天国——至善王国、真理和正义王国——会要到来、迟早定要实现的古老观念。这种弥赛亚和千禧年观念在进步说中被加以世俗化，就是说，失去其明显的宗教性质，并获得世俗的、往往是反宗教的性质。可以有充分的根据说，进步说对许多人来说曾经是一种宗教，19世纪的人们信奉过进步宗教，进步宗教对他们来说取代了他们所放弃的基督教。”[①] 历史目的并非内在于历史过程，它是历史过程所指向的东西，这一目的意味着终极性的完成与完美。

章太炎深刻地察觉到，进化与进步的意识必然要预设这种完美之区：“近世言进化论者，盖防于海格尔氏。虽无进化之明文，而所谓世界之发展，即理性之发展者，进化之说，已芽其间矣。……如彼所执，终极目的，必达于尽美醇善之区，而进化论始成。”但在章太炎看来，这样一种完美的终极目的，是很难加以证实的：“若云进化终极，必能达于尽美醇善之区，则随举一事，无不可以反唇相稽。”[②] 黑格尔的世界历史哲学的确预设了一个历史演进的先验终点，但黑格尔所揭示的乃是一种先验性的理解，这个先验思想实际上是把每个人的自由作为世界历史的合理目的。由于它是先验的，所以，现实的历史进程并不能作为反对它的理由。很难想象还

① 别尔嘉耶夫《历史的意义》，第150－151页。

② 章太炎《俱分进化论》，刘梦溪主编《中国现代学术经典·章太炎卷》，河北教育出版社1996年版，第585－586页。与此相似的是严复，他对人类能否达到一个尽善尽美的终极状态表示了一种悬置或存疑的态度：“曰然则治极休，如斯宾塞所云云者，固无有乎？曰难言也。大抵宇宙究竟，与其元始同于不可思议。不可思议云者，谓不可以名理论证也。吾党生于今日，所可知者，世道必进，后胜于今而已。至极盛之秋，当见何象？千世之后，有能言者，犹旦暮遇之也。”（严复译著《天演论》，科学出版社1972年版，第69页）

有比每个人的自由更高的原则，在此意义上，黑格尔提出了由之而理解现实的历史的原则，历史被看作为了自由而进行的永远更新、永不完结的斗争。[①] 因此，这一先验思想，包含着一种实践理性的要求。然而，黑格尔哲学本身也因此而面临着历史的开放性进步与历史的意义的终结性理解的矛盾的困扰，尤其是自奥古斯丁·孔德以降的实证时代，黑格尔所揭示的历史意义终结很容易被放置在经验的层面上加以理解，先验理性褪色更加强化了黑格尔历史哲学目的论的经验色彩。章太炎就是以实证的态度来审视黑格尔的。这就决定了他用可证实性作为反驳黑格尔的理由。不仅如此，章太炎还以从日常生活出发理解的历史经验与世界经验反对从先验理性出发构筑的历史经验与世界经验，他所选取的反对终局目的的例子，都是发端于日常生活历史经验的。由此，他对宇宙存在着自身的目的的观念表示质疑。

章太炎《五无论》云："或窃海格尔说，有无成义，以为宇宙之目的在成，故惟合其目的者为是。夫使宇宙而无所知，则本无目的，使宇宙而有所知，以是轻利安稳之身，而倏焉生成万物以自蠹。譬诸甘食不休，终生之害。其卒必在自悔，或思得莞华巴豆以下之。然则宇宙目的，或正在自悔其成，何成之可乐？调御丈夫，当为宇宙之忏悔者，不当为宇宙之漂流者。且人之在斯思也，若局形气以为言，清净染污，从吾志耳。安用效忠孝于宇宙目的为？若外形气以为言，宇宙尚无，何有目的？"[②] 宇宙之先在目的的观念，在最为终极的意义上，蕴含着宇宙之第一因（终极因）的预设。在《齐物论释》中，他通过华严佛教无尽缘起的思想，指出了第一因的虚妄："佛法立十二缘生，前有后有，推荡相转，而更无第一因。""然此章复破缘生而作无因之论……诚令专说缘生，果能避无穷过乎。说无因者，亦佛法最后了义。"[③] 而所谓无因，也就是无第一因。"大抵近事无有不从因缘生者，惟辗转推求，则不得其第一

① ［德］伽达默尔《科学时代的理性》，薛华等译，国际文化出版公司1988年版，第7-9页。

② 《章太炎全集》第四卷，上海人民出版社1985年版，第439-440页。

③ 《齐物论释》，《中国现代学术经典·章太炎卷》，河北教育出版社1996年版，第459-461页。

因耳。"[①] 对于第一因的拒斥，针对的乃是进步观念的宗教根源，因为进步学说对于历史终点的设置，分明是为造物主——上帝的存在保留地盘。由此，章太炎又把"黜帝"[②]、"无神论"[③] 作为自己的正面观点，这就彻底瓦解了进步观念得以立身的宗教基础。

在宗教基础上确立的进步叙述，其实与以科学与物质为中心语词的现代世界观具有极大的关联。因为，在进步叙述中，不管是上帝，还是第一因，还是终局目的，都承担着这样一个角色，也即它是意义的最终授予者。在这样的框架中，事物只有与它关联起来，意义的获得才真正可能。由此，在进步话语中，隐藏着对存在的如下理解，事物本身并无所谓内在或自身的意义，它的意义来源于进步的历史过程。这样，一个等待着外来授予意义的没有深度的世界图景，就包孕在进步话语中，而这样一个图景正是我们在"科学"与"物质"这两个现代性的关键词中所揭示的东西。

四、作为意识迷思的进步

进化与进步的观念一旦获得了目的论的支撑，它就具有了单线进化论的特点，它反映的是一元线性的时间观念。但是在章太炎看来，"进化之所以为进化者，非由一方直进，而必由双方并进，专举一方，惟言智识进化可尔。"进化是双向的并进过程，单举其中一个方面的进化，其实是一种片面的抽象。章太炎指出："若以道德言，则善亦进化，恶亦进化；若以生计言，则乐亦进化，苦亦进化。双方并进，如影之随形，如罔两之逐影，非有他也。"[④] 正面的进化与负面的退化，是同时同在的，难以人为加以离析。既然，正负两个方面都存在着进化，那么，进化这个表达也就没有意义了，因为，这个表达本身已经是对于进化两方面中的善的、好的一面的执取，否则就不能谓之进化了。

换言之，"俱分进化"的表达已经使得这里的"进化"不再具

① 《中国现代学术经典·章太炎卷》，第 462 页。

② 《明见》，《中国现代学术经典·章太炎卷》第 121 页。

③ 章太炎《无神论》，《章太炎全集》第四卷，第 395－402 页。

④ 《中国现代学术经典·章太炎卷》，第 586 页。

有“进化”的意义，章太炎仅仅是借用“进化”这个语词，而不是来论证这个语词。所以，章太炎的“俱分进化论”并不是任何一种“进化论”，相反，它是对任何一种进化论的彻底解构。事实上，章太炎进一步把进化－进步的意识看作是一种发源于主体的幻象：“然所谓进者，本由根识迷妄所成，而非实有此进。”① 在这里，章太炎指向了现代性的正当性根基。进步并非一种实在现象，而是人的意识的迷思。

按照这个逻辑，曾经是现代性意识之根本的古代与现代之区分，是否有充分的理据，也是值得思考的问题。换言之，现代性的叙事本身是否成立，是否充分，也还是问题。回答这个问题必须通过时间意识的现象分析。章太炎云：“若严密言之，明日有无，必非今日所能逆计。所以者何？未至明日，而言明日之有，即无证验。虽昨日之视今亦为明日，所更明日已多，而今日非昨日，则无比例。故明日尚不能知其必有，离于明日，何进化之可言？此则徒为戏论而已！”② 从实证的经验层而，人是在对于现在与未来的观察中，体验到进化与进步的。所以，构成进化与进步之前提的是立足于现在（今日）生发的对于未来（明日）的预测，所以，进化与进步的意识中包含着一种而向未来的时间意识。但是，未来是不可预测的，即使是其存在与否也难以预料，在现在发生的只是未来的期待意识，而不是未来本身，不是使未来成为未来的一系列事件。所以，进化与进步所指向的未来，不是未来的实在，而是现在生发的面向未来的意识，但是它仍然是现在意识的构成部分，而不是相反。虽然今日已经成为昨日的明日，但是今日以及已经过去了的无数个今日（它们曾经是被期待的明日）仍然是现在意识的构成形式，或者说是根据现在重新打开的时间意识，只要它们打开，它们在本质上就从属于现在的意识。因此，在时间意识的河流中，明日（未来）始终作为一个未知数而进入现在意识之中，不能确证它的存在，也不能确证它的方向。在这个意义上，以未来（明日）为根基的进化与进步就不能不是人的意识所产生的一种迷妄，或者说，

① 《四惑论》，《章太炎全集》第四册，上海人民出版社 1985 年版，第 449 页。
② 《四惑论》，《章太炎全集》第四册，上海人民出版社 1985 年版，第 452 页。

它是人的意识构造出来的一种幻象。

五、力性逻辑、文野之辨与自性的退隐

章太炎认为，进步与进化观念所支持的“适者生存，物竞天择”的意识体现了“以力代神，以论理代实在”的取向。“以力代神”意味着现代性对于力性秩序的崇拜，把力神化，以力为中心营造秩序世界，而德性等等则成为一种修辞；以论理代实在，也就是用逻辑的法则替代实在的历程，例如，20世纪30年代以后，进化论支配下的历史书写，其实是把丰富复杂的历史过程简化为简单抽象的逻辑法则，而逻辑法则不过是主体理解事物的逻辑，而不是事物本身的逻辑。

现代性的危机就根植于上述取向的危险之中：“既使万物皆归于力，故持论至极，必将尊奖强权。名为使人自由，其实一切不得自由。”[①] 进步观念所内蕴着的“物竞天择，适者生存”、“优胜劣汰”的价值观念，把人类行为引向力性的竞争秩序中，但是在力性的对抗与竞争的秩序构想中，实际上被奖掖的是强权，在此被强化的其实是力这样一个单向度的标准，而这一标准的强化本身却是文明的危机。因为，在这里，人道（人的存在方式）被放置在天道（自然物理的存在方式）的层面上加以理解了：“且黠者之必能诈愚，勇者之必能凌弱，此自然规则也。循乎自然规则，则人道将穷……今夫进化者，亦自然规则也……以进化者，本严饰地球之事，于人道初无与尔。”[②] 自然进化的观念一旦成为信奉的价值（进步），其实已经是把人道降低到自然事物层次上去了，这是一种畛域的混淆，或者说“具体的误置”的谬误。

与此相类，杜亚泉也在进步的现代叙事中看到了人道的退隐这一同样的结果。在他看来，“有机界之进化，与超有机界之进化，理法不同，目的不同。世之操生存竞争说者，欲以生物界之现象，说明人类社会之现象，至使人类社会堕落于禽兽之域，其谬误既不

① 《四惑论》，《章太炎全集》第四册，上海人民出版社1985年版，第445页。
② 《四惑论》，《章太炎全集》第四册，上海人民出版社1985年版，第456页。

待言”。[1] 杜亚泉认识到，达尔文的竞争观念与其道德观念，相成而不相悖，然而在中国现代性意识中，“往往视进化论为弱肉强食主义之异名，乃主张强者之权利，怂恿弱者之死灭，于人类社会之道德，置之不顾。”[2] 现代进步价值所支持的成为强者或先进者的逻辑，而这种逻辑都是在力的层面上展开的，或者是以力为基础的，这样，物理世界的机械力学的法则就被诠释为人与团体的理所当然的存在方式。[3] 于是，本雅明如下的叙述就成了根植于现代性的实事：“没有一部关于文明的记录不同时也是关于野蛮的记录。”[4]

同时，当我们把竞争中的胜出者视为优秀者或先进者的时候，这里其实已经包含着一种抽象的乐观主义。马克斯·韦伯就曾经说：“物竞天择的结果并不一定像我们之中乐观者所想的那样，总是使高等的或者更有经济头脑的民族胜出。这一点我们刚刚才看到。人类历史上劣等民族胜利的例子实在不少。当一个人类社会出现一个社会组织的原因或者种族特征的原因无法适应环境时，其知识或者精神上的光芒就会消失。”[5] 在中国历史上，野蛮民族对于文化中国的力性征服与文化中国对于蛮夷民族的文化征服，例子就很多，但是，文化中国从来没有被视为比武力征服成功的蛮夷民族更为落后。也正因如此，在被蛮夷部落征服之后，文化中国并没有去把力性的强大作为自己的存在进取的唯一理由，相反，更为深层的精神的、道德的追求，却始终占据着上风。对历史了若指掌的国学大师章太炎，显然深刻地理解这一点。他业已指出：“胜不必优，败不

---

① 《精神救国论（续二）》，《杜亚泉文选》，华东师范大学出版社 1993 年版，第 108 页。

② 《精神救国论》，《杜亚泉文选》，华东师范大学出版社 1993 年版，第 90 页。

③ 进化论者胡适在美国留学期间也认识到，达尔文的优胜劣汰的天演学说含有最危险的分子，应当以“人择”来补救“天演”，而不是听任“天演”。参见罗志田《近代中国民族主义的史学反思》，贺照田主编《在历史的缠绕中解读知识与思想》，吉林人民出版社 2003 年版，第 348 页。

④ 本雅明《历史哲学论纲》，转引自理查德·卡尼（Richard Kearney）《论瓦尔特·本雅明》，载刘北成《本雅明思想肖像》，上海人民出版社 1998 年版，第 314 页。

⑤ 马克斯·韦伯《民族国家与经济政策》，载马克斯·韦伯《民族国家与经济政策——韦伯文选第一卷》，甘阳编选，甘阳等译，生活·读书·新知三联书店与牛津大学出版社 1997 年版，第 86 页。

必劣，各当其时。"[1] 更深一层的问题是：究竟是一种什么关怀支持着文化中国始终保持着精神的与道德而不是力性的视野呢？在对进步价值观反思的时候，章太炎似乎已经触及到这一问题。对于他来说，在异国侵略的现代状况下，就把人文政教的核心指向单向度的富强，这正意味着文化中国所具有的那种关怀的丧失，而那种关怀的意义在于，在力性秩序中，不仅仅关注强力的问题，而更为关注精神道德的问题。但是，在现代情境下，进化论的逻辑却获得了普遍性的认同，而这种普遍认同本身却意味着把人们的目光局限在当下的力性秩序中，于是富强这一力的层次上的要求，对于现代中国发生了主导的作用，而道德、精神与教育等等人文的东西以及人本身的要求都被纳入到这样一个平台上，围绕着这样一个要求而建立自身。正是在这里，可以看到文化中国之为文化中国的某种东西在现代中国的退隐。事实上，杜亚泉在《精神救国论》这一题目下也表达了同样的关怀。也许可以从这个视角出发，来理解章太炎的如下洞见：进步的现代性意识形态，乃是"欧洲最浅最陋的学说"，[2] 它有其根植于欧洲的地方性，但若移植到中国，它的负面的作用就应该是一个应该值得注意的课题："远西一往之论于此土历史贯习固有隔阂。"[3]

在《齐物论释》中，章太炎进一步阐明了进步思想中以奖掖强权为特征的征伐逻辑。章太炎对《齐物论》"尧欲伐宗、脍、胥敖"章作了深入的探讨，他的探讨直接针对的就是文野之辨，或者说先进—落后的区分。这样一种逻辑按照某一个相同的基点设定了不同存在的等级序列，这种等级序列的背后正是那种从低级到高级、从简单到复杂的进步逻辑。不同文明、民族之间的征伐，所依赖的正当性根据正是这样一种逻辑。"志存兼并者，外辞蚕食之名，而方寄言高义，若云使彼野人获与文化，斯则文野不齐之见，为桀跖之嚆矢明矣。""文野之见，尤不易除，夫灭国者，假是为名，此是梼

---

① 《易论》，《章太炎全集》第三卷，上海人民出版社 1984 年版，第 383 页。

② 《东京留学生欢迎会演说录》，《革故鼎新的哲理——章太炎文选》，上海远东出版社 1996 年版，第 140 页。

③ 章太炎《菿汉微言》，《菿汉三言》，辽宁教育出版社 2000 年版，第 42 页。

机、穷奇之志尔。”[①] 在章太炎看来，进步价值观，鼓励了文野之辨，也就是所谓先进与落后的分别。正是这种先进－落后之辨的进步逻辑，应对下述现象负责，这就是“虽践尸蹀血，犹曰秉天之讨也。”[②] 所以，章太炎认为，《齐物论》尧伐三子章的深刻含义就在于：“小智自私横欲，以己之娴，夺人之陋，杀人劫贿，行若封豨，而反崇饰徽音，辞有枝叶，斯所以设尧伐三子之问。”[③] 换言之，建基于进步叙事的文野之辨，给不正当的征讨提供了看似正当的理由。通过这种奠基于力性秩序的理由，就可以不顾他者的意愿，以先进者或优越者的姿态，而发动征伐，以便把文明与先进赠送给那些在野蛮与落后状态中生存的存在者。事实上，进化观念与现代竞争—征伐精神的关联在梁启超如下的言述中获得了鲜明的表达：“近世欧洲大家之论曰：竞争者进化之母也，战事者文明之媒也”。[④] 他甚至更为露骨地认为：“夫以文明国而统治野蛮国之土地，此天演上应享之权利也；以文明国而开通野蛮国之人民，又伦理上应尽之责任也。”[⑤] 有意思的是，梁启超还把自己的这种观念强加给古人，或者说，他还从古代中国历史给自己的这一观念寻求某种支持。他说，这样一种文野征伐的思想在中国思想传统中可以找到张骞、班超两个支持者——当然这是一种“误解”，班超等并没有主张文明的民族应该战胜征服落后的民族，这种思想在古代中国几乎难以发现，这本来是古代中国更为文明的标志。然而，在梁启超看来，却成了中国之耻辱，“虽然，犹有一二人焉，斯亦中国之光也。”[⑥] 在章太炎看来，这种征伐的逻辑本身却表明了，被视为先进者或优秀者的一方是通过征服他者这一行为来确证自己的先进或优秀的，这一确证方式表面上看上去是其特性的推广，而实质上却伴随着其自性的退隐，因为，在征伐与推广中，已经伴随着寻求他者

① 《中国现代学术经典·章太炎卷》，第448－449页。

② 《中国现代学术经典·章太炎卷》，第407页。

③ 《中国现代学术经典·章太炎卷》，第410页。

④ 《论近世国民竞争之大势及中国前途》，《梁启超全集》，北京出版社1999年版，第309页。

⑤ 《张博望班定远合传》，《梁启超全集》第799页。

⑥ 《张博望班定远合传》，《梁启超全集》第799页。

承认的欲望。

同样，对于被征讨的对象来说，文野之辨及其所蕴含的进步叙事恰恰成为"野"（落后）者在与"文"（先进）者交遇过程中丧失自性的最为深刻的缘由。如果用现代话语加以表述，那就是，文野之辨激发了"后殖民心态"，这种心态使得"野者自安其陋"不再可能。一旦把自身视为落后，那么，追赶所谓的先进者，也就成了必然的趋向。不管是文者，还是野者，都把力性秩序中的胜出作为自己的追求，章太炎有谓"张进化者愈甚，好胜之心愈甚，而杀愈甚。"[①] 作为物理世界存在形式的力性秩序就愈来愈笼罩在人类社会中。在民族的层面上，它培育的是民族利己主义，它把不同民族之间的征伐神圣化。章太炎似乎已经注意到，正是进步价值支持的力性秩序与文野之辨，导致了把中西两个不同类型的文化形态放置在同一个平面上加以理解的现代意识形态。既然西强中弱，那么，西方代表着新的、先进的、优秀的文明与文化，那么，一方面，西方的现在构成了中国的明天，中国的现在则意味着旧的、落后的。如此一来，中西文化之争就被构想为新旧古今之别。追赶西方、自觉西化，就成为走上先进文明之必然途径。这样，不是自性的保持，而是自性的改造甚至放弃，就成为中国现代性意识的主导倾向。

由此而言，进步的神话正是粉碎不同存在者（不同文化）的自性、从面使"野"者主动就范于"文"者框架的铁锤。

以上探讨也表明，进步逻辑从根本上鼓舞了现代性的殖民意识。李大钊就曾以明确的语言表示，"动的文明"处在"时时创造，时时扩张，以尽吾民族对于改造世界文明之第二次贡献。"[②] 通过改造世界、促进人类进步为理由，而从事领土与文化的扩张，这正是殖民精神的特点。李大钊借助进步的叙事，要求把殖民精神纳入到民族国家的发展规划中。事实上，现代文明是一个战争的文明，从军事的战争到文化的战争，再到群体与群体、人与人的竞争，都可以发现一种战争的逻辑，陈独秀认为，作为现代文明之体现的西洋

---

① 《五无论》，《章太炎全集》第四卷，第443页。

② 李大钊《东西文明根本之差异》，《言治》季刊第3册。

文明以战争为本位，而东洋民族则以安息为本位。[①] 因此，走向现代国家的旅程，就是培育发扬殖民与战争精神的过程。在这里，先进征服落后的殖民精神，可以通过改造世界促进历史进步而获取正当性，而且，不同国族之间的差异，被放置在先进与落后的框架内加以理解，这里已经呈现了一种同质化的、普遍性的线性历史观念，有了这种观念，先进与落后的差异，才成为可以通过人类历史实践而加以克服的差异，换言之，不同的、地方性的世界，在此被作了同一性的理解。从这个角度而言，就不再有真正的平等，因为同一性、同质化的情况下，所谓的平等不再具有积极的意义。

真正的平等发生在非同一性的框架中。“俗有都野，野者自安其陋，都者得意于娴，两不相伤，乃为平等。”[②] 章太炎在“齐物”的名义下所表达的平等，不是严复、梁启超所追求的西方现代的平等，“也即不是天赋人权意义上的平等，也不是现代意义上的道德要求，而是一种自然状况：不是人类的状况，而是自然的状况，不是世界的状况，而是宇宙的状况。”在这种状况中，“事物由于摆脱了关系，因而获得了自性。”[③] 事物的自性是在宇宙论的自然秩序框架中得以可能的，它显现的乃是自然正当性的概念。在此，章太炎对于进步观念批判的深刻性已经显现出来，那就是，进步意味着一种历史正当性的框架，这种框架不可能提供事物的自性以及立足于事物自性地基上的平等，而这种平等才是真正的平等。与此相反，作为现代意识形态的平等与自由，通过力的概念，所展现的恰恰不是根源于存在者自性的平等与自由，而是存在者自性之干扰与掩盖，而这一点，正是它敌视真正的平等与自由的内在根源。所以，对于进步的批判，在章太炎那里，更为深层地指向了对于作为现代性进步观念之根基的历史正当性的批判，历史正当性本身包含了一种自我否定的因素，它不是价值的源泉，而是自然价值被掩盖后的一种具有迷思性的补救。而现代性在这种迷思中有其起源。这就是

---

① 陈独秀《东西民族根本思想之差异》，《青年杂志》第1卷第4号，1915年12月15日；《陈独秀著作选》第一卷，第165页。

② 陈独秀《东西民族根本思想之差异》，《青年杂志》第1卷第4号，1915年12月15日；《陈独秀著作选》第一卷，第410页。

③ 汪晖《公理世界观及其自我瓦解》，《战略与管理》1999年第4期。

章太炎通过对于进步的批判所引发出来的反抗现代性的“方案”。

六、“以论理代实在”：进步信仰对于实在的消解

进步话语不仅仅用强力的逻辑诠释不同存在的关系，由此导致了事物自性的丧失，从而构成了对平等的威胁，而且，它还以逻辑的法则替代历史的法则，从而褫夺真实的历史过程。当然，这一切是通过把未来目的化以消解过去与现在而实现的。在这方面，徐复观对进步的反省尤其值得注意。

徐复观并非完全反对进步的观念，他认为，“历史‘进步’的观念，可以说是事实的反映，也是人类的希望和目标，甚至也可以说是历史中最重要的动力。没有进步的观念，没有进步的目标，我相信许多历史中向上向前的努力便会停止。因此，不论个人或团体，都应为进步而努力，这是不应当有疑义的。”[①] 徐复观忧虑的是，对于中国的现代性意识而言，进步意识深入到文化与社会生活的所有领域，作为一种权力话语而发生决定性的作用。“在文化整个范畴中，却常因进步观念的滥用而反引起许多混乱；这种混乱，必然地会给社会生活以不良的影响。”[②] 尤其是，进步的意识在现代中国与宗教乌托邦意识、与神学的末世论期待结合在一起。

徐复观说：“古代的犹太教、基督教，倡导‘天国近了’；在天国由‘近了’而‘到来’时，人类才有完全而正义的世界。这实际即是把人类的一切希望，都寄托在‘未来’之上。作为此一信仰基底的，也可以说是古典的进步观念的表现。十九世纪的孔德、黑格尔、斯宾塞、马克思，都很热切地怀抱着这种思想。但这种思想，正如伯尔查耶夫（N. Berdjajewc，引者按：即下文所谓的“别尔嘉耶夫”）在其‘Der Sinn Der Geschichte’（历史的意义）中所说，这是‘在现代与过去的牺牲之上所成立的未来的神话’。一切过去和现代的人们，都不过是作为进步向未来中的一环，成为进步中的手

① 《文化的“进步”观念问题》，李维武编选《徐复观文集》第一卷，湖北人民出版社 2002 年，第 27 页。

② 《文化的“进步”观念问题》，李维武编选《徐复观文集》第一卷，湖北人民出版社 2002 年，第 27 页。

段和工具。所以伯尔查耶夫便认为进步思想所说的，是在过去的一切时代与人间的墓穴之上，来建筑为现实之人所永远不能看到的未来的天国。生于此‘未来’的天国尚未到来以前的一切人间与时代，‘其自身都是无价值的、无目的的、无意义的’；‘这是把有关未来的无限地乐天主义，和有关过去的无限地悲观主义，连结在一起。’由此，我们可以了解十九世纪末大史学家兰克（L.V.Ranke）所说的‘一切时代皆属于神’的伟大意义。没有这一句话的救济，人生将在进步的历史之流中找不到自己的立足点。”[①]

徐复观在此首先指出了，进步主义的乌托邦建基于一种独特的具有现代意义的时间观念。按照这种时间观念，未来是时间的中心，过去与现在是向着未来而存在的。这就意味着，过去与现在是从未来获得自身的价值与意义的。与那种古典时代的以现在（当下）为中心的时间意识不同，现在与过去都构成了走向未来的过渡环节。而未来意味着的是理想与完美的实现的可能性，而未来的意识正是对于这种实现与完美的期待。在朱谦之的《革命哲学》中，我们发现了这种期待。“为着将来而有意义，因过去是已过去了，‘现实’，更不成问题了，所以我们所认为有意义的，除却将来，没有什么！我们意中的生活，正在由黑暗的现在，而跳向永续不断的将来，因有无限的将来，所以有无穷的新生活。”[②] 然而，未来的期待一旦取得了凝固化了的形式，未来就成为摆脱历史与现在状况的方式与途径。这样，未来成了意义与价值的策源地，成为独立于当下的现实行动之根据的授予者。这与别尔嘉耶夫如下的言述起到一种互相发明的意义：“进步说中必须加以揭示的、而从我的历史形而上学来看非常清楚的一个基本矛盾在于，进步说对实践问题，对过去、现在和未来，采取的虚妄态度。进步说首先凭借现在和过去把未来加以神话，这无论从科学的、哲学的或道德的观点来看都纯属虚妄，是站不住脚的。进步说表现为宗教信仰，因为科学的实证的进步说无法论证，因为只有进化论可以科学地实证地加以论证，

---

① 《文化的“进步”观念问题》，李维武编选《徐复观文集》第一卷，湖北人民出版社2002年，第27页。

② 朱谦之《革命哲学》，《朱谦之文集》第一卷，福建教育出版社2002年版，第372页。

而进步说只能是信仰、指望的对象。进步说是‘对看不见的事物的指明’，即对未来的指明，是‘指望者的通知书’。”[①]

进步观念的第二个特征是对于现在与历史本身的意义与价值的消解。进步的现代意识形态“假定全世界人类历史的任务将在未来得到解决，人类历史上、人类命运中将会达到最高完善状态的某个时刻行将到来，而在这种最高完善状态中，人类历史命运所充满的一切矛盾都将得到调和，一切任务将得到解决”，而这一信念“其实任何根据都没有，除非在进步说中无意识地隐藏着、秘密地存在着对于全世界历史的结尾的某种宗教上的指望，即对全世界历史的悲剧将终结的希望。这一悲剧的解决就是进步的目的”。[②] 从宗教上把现在与历史中没有解决的问题交付给未来的最终审判，这样一种模式论期待，表达了这样一种意识，历史与现在仅仅是通向未来的阶梯，它们的意义不是发源于自身，而是奠基于未来，这样，现在与过去就成为否定性的东西，成为需要从中摆脱的东西。“在实现人类历史命运的时间流程中，一代更替一代，人类上升到某种异在于自我的不可知的顶峰，向前，向上，走到最高状态，同这一状态相比，先前的世世代代只是个环节，只是手段、工具，而不是目的自身。进步把人类的每一代、每一个人，把历史的每一时代，转变为实现最终目的的一种手段和工具，这就是未来人类的完善、强大和幸福——对此，我们当中谁都不会有份”。“进步宗教只把人的一切世代，一切时代当作未来的工具和手段来看待，认为就其本身来说既没有价值和目的，也没有意义。……进步宗教把未来的一代幸运者神化，并以此为基础，对现在和过去毫不宽贷；它一面对未来包着无限的乐观主义，一面对过去包着无限的悲观主义，并把二者结合起来”。[③] 正是这种进步的宗教，鼓励了从当下与历史中解脱出来的愿望，而隐含其中的乃是位于现代性意识之深处的虚无主义与悲观主义，而且，它还分明充满着一种对于现在与历史的怨恨意识。

---

① 别尔嘉耶夫《历史的意义》，张雅平译，上海学林出版社 2002 年版，第 151 页。
② 别尔嘉耶夫《历史的意义》，张雅平译，上海学林出版社 2002 年版，第 152 页。
③ 别尔嘉耶夫《历史的意义》，张雅平译，上海学林出版社 2002 年版，第 152－153 页。

换言之，徐复观在现代中国的进步主义观念中，发现的乃是一种未来乌托邦的神话。按照这一神话，历史目的与意义的真正实现不可能在过去，也不可能在现在，而是在未来，因此，过去、现在与未来构成了一个线性的发展系列，从低级到高级，从简单到复杂。这一神话的本质是借助于发展的幻象，借助于未来“理想国”的名义彻底摧毁历史传统与现存在。例如，20世纪初期中国知识分子正是利用进步观念中蕴含着的“历史终结”的话语来摧毁他们认为是迷信落后的民间宗教信仰世界的，[①] 也正是通过这一话语，延续下来的传统生活方式与过程得以被叙述为等待着自觉的现代主体去改造或去克服的东西。因此，在进步的意识形态中，隐含着的其实是对于当下之人的敌视与仇恨。只有在人成为面向未来的单向度的存在者时，人才是未来之人，才是未来理想国的公民。而未来理想国的公民就是没有历史与现在的未来之人，是进步主义与发展主义（developmentalism）的“在体”。[②]

七、进步神话与现代虚无主义

构成中国现代性意识一个内在环节的进步的观念，往往成为以未来的幻象拒绝整个世界及其历史，从而成为褫夺一切的方式。换言之，世界的历史以及一切在此都被理解为虚无，而虚无正是这种进步的幻象中真正隐含着的东西。凡是现在的一切，在进步主义者看来，“将不久归于消灭一途”，而将来又必然沦为现在，“至于将

① ［美］杜赞奇《从民族国家拯救历史——民族主义话语与中国现代史研究》，社会科学文献出版社2003年版，第75页。

② 徐复观对于进步主义乌托邦的思考使人想起了安德烈·普拉东诺夫在1927－1928年写成、而在1978年才得以完全出版的伟大的农民乌托邦作品《切文古尔镇》。切文古尔作为一个以纪念未来而命名的村子，在那里，人们已经结束了镇上的一切。结束了整个世界的历史，那就是一切！这个村子的人们已经不再需要它。弗雷德里克·詹姆逊在《乌托邦、现代主义和死亡》（载其著《时间的种子》，王逢振译，漓江出版社1997年版，第77－136页）一文中对于这部小说的思想与内容有卓越的分析。安德烈·普拉东诺夫以一种卓越的神话故事的笔法所展示的东西，也正是徐复观在中国现代进步主义最极端的历史表现中所发现并为之深怀忧虑的东西。

来的理论，那就是用革命的方法，去打破现实，把从前有而无，无而有的宇宙，洗得干干净净，然后大踏步上那开解超脱的大道，永远绵延，永远创化，这就是虚无革命了"。[①] 这就是说，进步意识的极端就是虚无，"虚空破碎，大地平沉。世界与历史都将终结，而这一点又被表达为历史的法则"或"最终真理"。[②] 这也就表明，进步的观念以其对至善之境的信仰而预设了"历史终结"的神话，所谓至善的信仰，意味着相信人世可以成为神界之境，"对完美的这种信念已经深契于现代世界各式各样的实验中"。[③] "黑格尔式的'历史终结'公式典型地显现出与历史决裂并创造出作为历史终极目的的现代自觉的主体。在中国的历史叙述模式中，'历史终结'症表现尤为完备。此种症状在五四前后一批活跃的知识分子那里得到了突出的表达，后来又不时泛起，特别是在'文化大革命'期间那种极不光彩的泛起"。这一神话意味着"由于急于实现乌托邦式的永恒（无时间性），结果引发了对所有与时间或历史有所联系的东西的破坏"。[④] 对时间、历史与世界的破坏，是在历史法则的名义下进行的，在现代性意识中，进步与进化正是被表述为历史演化的法则与规律，"进化之大理不独人类为然，即动植物乃至无机世界，亦常有进化者存"，[⑤] "凡人类智识所见之现象，无一不可以进化之大理贯通之。政治法制之变迁，进化也；宗教道德之发达，进化也；风俗习惯之移易，进化也。数千年之历史，进化之历史；数万里之世界，进化之世界也"。[⑥] 这样，为了所谓的历史进步，一切牺牲与破坏就都是有价值的。换言之，进步在现代中国一度成为破坏的理由：梁启超断言，不仅仅是政治生活，"实则人群中一切事事物物，大而宗教、学术、思想、人心、风俗，小而文艺、技术、名物，何一不经过破坏之阶级以上于进步之途也……破坏之事无穷，

---

① 《朱谦之文集》第一卷，第370页。

② 《朱谦之文集》第一卷，第371页。

③ ［美］杰夫瑞·C. 亚历山大《世纪末社会理论》，上海人民出版社2003年版，第85页。

④ 《从民族国家拯救历史——民族主义话语与中国现代史研究》，第75、81－82页。

⑤ 《新史学》，《梁启超全集》第740页。

⑥ 《论学术之势力左右世界》，《梁启超全集》第559页。

进步之事亦无穷”。[①]

一旦历史终结的神话遭遇内在的危机，进步主义的话语便走向无限历史的预设中，所谓“进化者，往而不返者也，进而无极者也”，[②] 就是它的一个表达形式，与此相应，历史情境主义、相对主义、透视主义便随之而至。所有的一切都成了立足于不同视角的观察，所有的实在都只有在某种特定的视角下才具有意义，所有的一切都是历史的产物，都只有在历史过程中成为历史发展的环节才有意义。于是，一方面，事物本身是没有意义的，其意义来源于历史过程的馈赠，另一方面，历史主义的透视法则，使得现代成了“世界观”、“人生观”、“价值观”等等“观”的时代，世界、人生、实在与价值，只有在立足于一定视角的透视与观察中，才得以存在；进入我们视野、与我们发生关系的，不再是世界实在本身，而是我们对世界实在的观看。如是，一方面，人彻底失去了世界，在他的世界中只有孤独的自已，而其他存在者都是在他的视角中作为临时性的存在而存在的，一旦他变换了视角，它们的实在性就会瓦解；另一方面，真理不再天经地义的，一切都是随时变易的，相对主义与历史主义的态度，成了进步观念中所最后导向的东西。在这种历史主义的现代浪潮中，存在者的自性问题，被瓦解了。而这种对于自性的瓦解，深刻地影响了现代的道德意识。而且，进步观念一旦演化为历史主义的最后形态——透视主义，它只相信历史的不可完成性，不信任历史的任何一种类型的目的，由此导致了对于普遍性的拒绝。年届七十的狄尔泰曾经感慨至深地说：“人类一切观念皆是相对的，这是历史的世界观的结语。”[③] 一旦普遍性无处容身，为进步叙事所主导的现代性便不得不面临来自虚无主义的挑战，从而陷入最为深刻的意义危机。

可见，进步话语或者通过未来乌托邦的神话，把未来目的化，从而以逻辑的法则替代历史的法则，或者通过历史主义或透视主义，褫夺存在者的自性，从而使存在者在根本上失去了世界，这两

① 《新民说》，《梁启超全集》第686页。

② 《新史学》，《梁启超全集》第739页。

③ 参看耶律亚德《宇宙与历史——永恒回归的神话》，杨儒宾译，台湾联经出版公司2000年版，第135页。

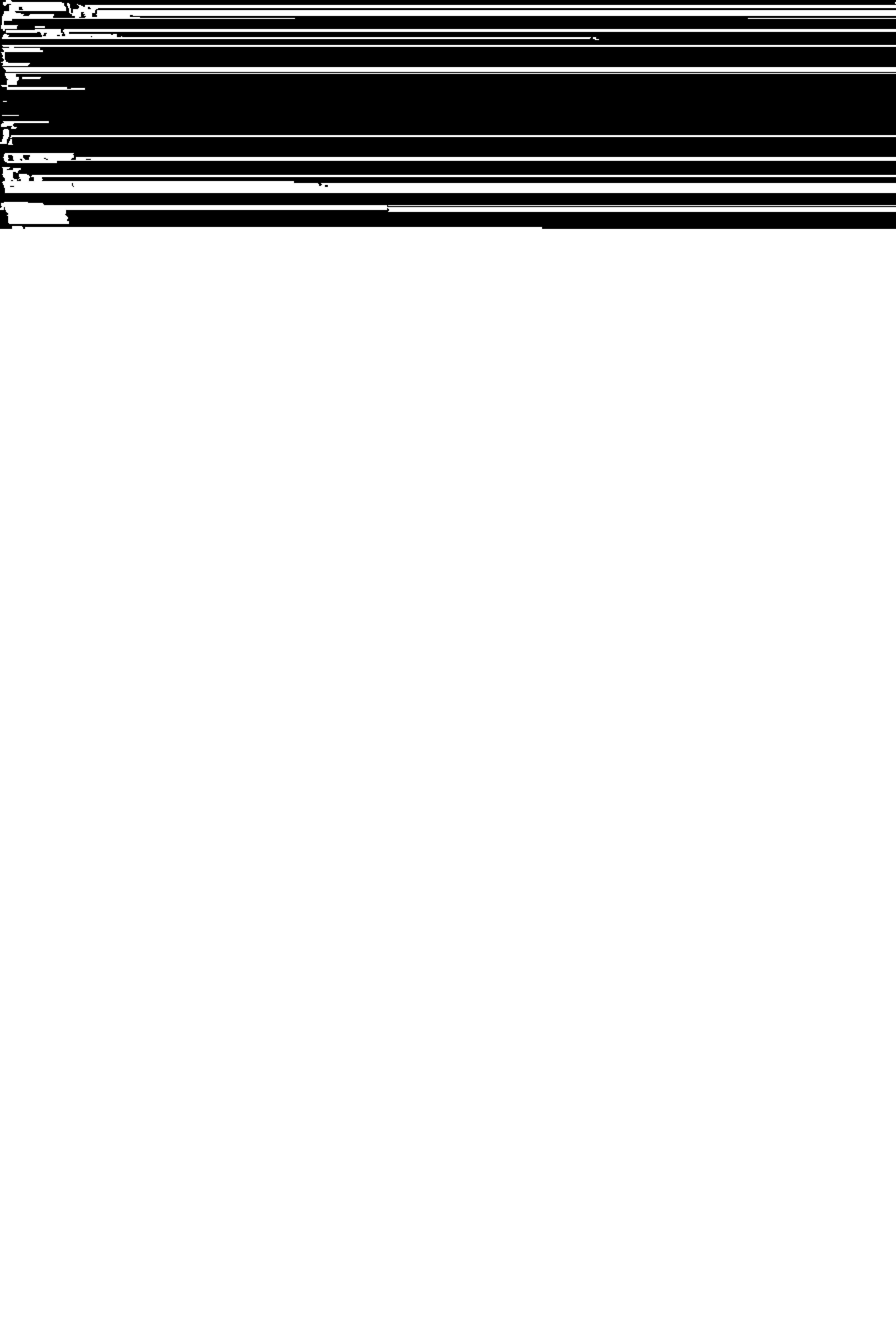
方面都使得现代性不得不面临虚无主义的危机。当然，对于进步观念的批判关键是要拯救被压制的历史，被褫夺的过去与现在，从而也就是拯救世界，而不是完全彻底地否定进步。徐复观在肯定进步观念的正当性的前提下，[1] 提出，进步的观念只有在以现存人的合理性生存为前提时，它才真正不失为历史的动力。[2] 在这里，那种牺牲现存人的存在合理性的进步主义在他这里找不到它的语境，拒绝未来的乌托邦幻象，拒绝那种"历史终结"的神话以及与它联姻的激进革命意识，构成了中国现代思想对进步的批判的直接指向。

当然，无论是章太炎，还是徐复观，对于进步历史观的批判，都具有极其复杂的性格。一方面，作为现代性根基的进步观念确实包含了一种未来目的论的神话叙事，正是它把现代性导向了虚无阴暗的那一个面向，然而另一方面，又如徐复观所指出的那样，进步是历史发展的最为重要的价值，如果缺乏这一理念，历史的意义就将成为一个根本性的问题。所以，在把进步的历史叙述从目的论的框架中解放出来以后，他们要拯救的是真实的被范畴化与逻辑化的历史，也正是在对历史的拯救中，进步的理念也获得了新的生命力。

（本文列入上海市重点学科建设项目）

① "人实际是生活在过去、现在、未来的统一时间之内。对未来而追求进步，正是人类不同于其他动物的特征之一。"《徐复观文集》第一卷，第 28－29 页。

② 《徐复观文集》第一卷，第 28－29 页。



施特劳斯《霍布斯的政治哲学》的目的及其影响

陈建洪

一

施特劳斯的思想道路起自对现代哲学家的研读，他的第一本书题为《斯宾诺莎的宗教批判》（1930），着重研究斯氏《神学政治论》。可以说，这本书已经预示了施特劳斯接下来的研究方向。它讨论了斯宾诺莎的近代前辈霍布斯，并着重考察了斯氏对其中古先贤迈蒙尼德的批判，以及这个批判的有效性。三十年代中期，施特劳斯几乎同时出版了两本书，《哲学和律法：论理解迈蒙尼德及其先驱者》和《霍布斯的政治哲学：其基础和衍生》（英译本，其德文原稿要到1965年才在德国面世）。德国学者迈尔认为，这两部著作的写作标志着施特劳斯思想道路的一个转向，即转向柏拉图式的政治哲学，此时以及此后施特劳斯所写的所有著作，“都可以被称为神学－政治论”。[2]

《霍布斯的政治哲学》是为施特劳斯在英语世界赢得名声的第一本书。在为此书所作的序言中，英国政治哲学史家巴克尔

---

① Leo Strauss，《霍布斯的政治哲学》，申彤译，南京：译林出版社，2001年。

② Heinrich Meier，《隐匿的对话：施米特和施特劳斯》，朱雁冰、汪庆华等译，北京：华夏出版社，2002，页129－74，引文见页166。

(Ernest Barker) 赞誉此书为解释霍布斯作出了新的源创贡献。[1] 奥克肖特（Michael Oakeshott）当时为此书写了一篇篇幅不短的书评，虽不乏批评，但总体上十分推崇。[2] 半个多世纪过去了，这本书在霍布斯学人中仍然以争议不断的形式有其影响力。总体上来看，此书在霍布斯学人中的主要影响有两方面。其一属历史问题，涉及一部手稿的作者权讨论，其二属义理问题，涉及霍布斯思想转折问题。第二个方面尤为重要。第一个影响属于施特劳斯当时的偶然发现。查尔沃斯的霍布斯文献中，有一部通常不被认为是霍布斯作品的手稿。施特劳斯则根据研究判定，这部手稿属于霍布斯的作品；即使不是出自霍氏之手，他也对该稿的写作有决定性的影响。这部手稿的作者问题是确立施特劳斯全书总论点的一个证据。从他和科耶夫的通信中可以看出，当时他对此发现感到多么兴奋。[3] 九十年代中期，有学者对手稿文本进行电脑数据分析，得出结论认为，这部手稿中的三篇作品确实为霍布斯所作。[4] 但是，并不是所有人都信服作者就是霍布斯的这一结论，有历史学家依然对此怀疑。[5]

施特劳斯对这个偶然发现的重视在于它是全书基本论点的一个证据，但这并不是施特劳斯唯一的论据，此外的论据还有霍氏为其修昔底德《波罗奔尼撒战争史》英译文所写的引言，和根据亚里士多德《修辞学》编撰的两篇作品。利用这些证据，施特劳斯旨在确立这样一个观点：霍布斯政治哲学的真正基础并不在于近代自然科

---

① Ernest Barker, "Foreword to *The Political Philosophy of Hobbes*, vii, in Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, Its Basis and Its Genesis, trans. Elsa M. Sinclair, Chicago: The University of Chicago Press, 1952, ©1936, vii - x.

② 奥克肖特的长篇书评《施特劳斯博士论霍布斯》（"Dr. Leo Strauss on Hobbes"）最初发表在 Politica 2 (1936 - 37): 364 - 79。后来收入其 *Hobbes on Civil Association* (Berkeley: University of California Press, 1975): 132 - 49。

③ See L. Strauss, *On Tyranny, Including the Strauss - Kojève Correspondence*, eds. V. Gourevitch and M. S. Roth, Chicago, The University of Chicago Press, 2000, 225, 227.

④ See Thomas Hobbes, *Three Discourses: A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes*, *eds*. Noel B. Reynolds and Arlene W. Saxonhouse, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1995.

⑤ Noel Malcolm, *Aspects of Hobbes*, Oxford: Clarendon, 2002, 7, 25 - 26 (Additional Notes).

学方法，这个基础早在后期霍布斯运用新科学方法之前已经确立，而且并没有因为新方法的引进而有所变更。施特劳斯将论证这个论点看作这本专著的“特定目的”（“前言”，页 4）。

施特劳斯指出，霍氏政治哲学用个体的自然权利取代国家权利和个人义务作为出发点，从而“使法从属于权利概念。以尊崇律法还是鼓吹个人权利作为出发点，施特劳斯以为这是古代和近代政治哲学的一个根本分歧。与此相关，主权在霍布斯那里也成了一个问题。主权问题在古代也就是统治权问题，应该由谁统治的问题。古代的答案为应该由律法统治。但是律法的基础又在哪里？那些不赞同律法之神学起源的古代哲学家们认为律法扎根于自然理性，并坚持这个自然源头先于任何成文法。犹如灵魂的三个部分应该以理性为尊一样，政治体也应该由最理性的人或者说由正确的理性来统治。所以，最理想的国家是哲人王的统治（不是现实中最理想的，而是理想中最理想的统治）。[1] 古代政治哲学家的答案以尊崇理性为前提，而这个前提又以人与人之间理性禀赋差异作为前提。然而，霍布斯否认了这个理性主义人性论，否认了理性和激情的差别，否认了人与人之间的理性禀赋差异。霍布斯国家论的根本在于人对死的恐惧，尤其是对暴力死亡的恐惧。人之道德政治的基础在于死亡恐惧，这与传统以荣誉为基础的道德政治观念截然相反。根据霍布斯的看法，正是出于恐惧这个激情形式，人才趋向放弃他的自然权利而按约结成主权国家。施特劳斯在全书最后一章对比分析霍布斯与柏拉图，论证现代政治哲学和古代政治哲学的根本分歧。不过这个论证在这本书中没有充分展开，施特劳斯后来在《自然权利和历史》（1953）以及《什么是政治哲学?》（1959）中才对此作了进一步的发展和修正。

这本书的首要目的，是要清除这样一种观点，即认为霍布斯的政治哲学以近代科学为基础。施特劳斯认为，霍布斯政治观并没有因为他借鉴引用近代科学方法而有所改变。施特劳斯的这个论点在霍布斯学人中争议不断，并因此被学者命名为“施特劳斯问题”

---

① 因为实现这个理想的可能性极低，现代政治哲学家于是放弃了这个理想，从而转向求索现实中最为可行的方案。

（“Das Leo－Strauss－Problem”）或者“施特劳斯命题”（the Strauss thesis）[①]。霍布斯学人的争点主要在于，霍氏的政治思想与其哲学思想之间到底是互相独立的还是有根本一致，霍氏思想的演进中有没有在根本上转向近代科学。而对施特劳斯本人思想演进最重要的最后一章，霍布斯学人多敬而远之，少人问津。这一章基本上确立了现代政治哲学和古代政治哲学的根本断裂问题，施特劳斯后来修正了此书的一个观点，即霍布斯是现代政治哲学的奠基人。他把这个头衔先转给了马基雅维里，后来又转给了维科（参施特劳斯1971年为《自然权利和历史》第七次印刷所写的序言）。尽管如此，关于古人和今人的根本分歧的论述并没有因为这个修正而有所改变。另外，施特劳斯虽然后来不再认为霍布斯为现代政治哲学的奠基人，但霍布斯仍然是现代政治哲学最典型的代表人物。[②]

二

与《霍布斯的政治哲学》同时的《哲学与律法》同样强调古人和今人的根本分歧，但侧重点有所不同，施特劳斯因之著称的“隐晦－显白论”已经显然其中，这一观点后来在《压迫和写作的艺术》（1952）中得到充分发挥。霍布斯学人多数撇开了施特劳斯而争论“施特劳斯问题”；进一步说，基本上撇开了施特劳斯所理解的政治哲学，而争论施特劳斯所论“霍布斯的政治哲学”。在这些争论中，施特劳斯对“什么是政治哲学？”的特殊理解被完全忽略了。施特劳斯强调的政治哲学，是对政治生活和哲学生活的双重保护，并不只是对政治事件的哲学反思，也不同于现代意义的政治理论。在施特劳斯的思想史谱系中，政治哲学本身有一个现代断裂，

---

① 参 Bernard Willms, *Thomas Hobbes: Das Reich des Leviathan*, München: Piper, 1987, 244－45; J.W.N. Watkins, *Hobbes' s System of Ideas: A Study in the Political Significance of Philosophical Theories*, New York: Barnes & Noble, 1969, 30－34.

② 六十年代的《城邦与人》（The City and Man）主要分析古典政治哲学和政治历史的三个文本，其中提到最多的现代政治哲学家是霍布斯。另外，七十年代的遗稿《柏拉图〈律法〉的论辩和情节》（The Argument and the Action of Plato' s Laws）唯一提到的现代政治哲学家也是霍布斯。

而这个与古代政治哲学的断裂又酿成了政治哲学趋于消亡的后果。现代政治哲学虽然与古代政治哲学在根基上决裂，但是政治哲学的自觉仍然没有间断，直到十八世纪。政治哲学的没落与十九世纪的历史意识兴起息息相关。可以说，霍布斯学人所争论的“施特劳斯问题”并不完全是施特劳斯的问题。离开了施特劳斯理解的政治哲学，“施特劳斯问题”变成了非施特劳斯意义上的政治哲学问题。这个争论中的“政治哲学”和施特劳斯讨论霍布斯政治哲学想要突出的“政治哲学”，在根本上是两种不同意义上的政治哲学。不过，这种区别本身在施特劳斯这本书中表现得也还不是特别明显，一个原因也是施特劳斯这时候还没有完全确立他自己对政治哲学的独到理解。不过，最后一章关于苏格拉底第二次航行的分析中已经露出基本面貌。而《压迫与写作的艺术》以及之后的著作，施特劳斯理解的政治哲学便表达得十分清楚了。霍布斯学者大多只注重这本霍布斯专著，或者就算同时参考《自然权利和历史》论霍布斯的那一部分，也鲜有注重施特劳斯本身对政治哲学的特殊理解。但是，为什么一定要从施特劳斯的意义上理解“霍布斯的政治哲学”，为什么要局限于施特劳斯的观点？从学术的角度来看，这个抗议自然有效。

同样以研究政治思想史或者观念史著称的剑桥学派，其领军人物之一斯金纳（Quentin Skinner），在一篇据说奠定了其研究思想史方法论的著名文章中，批评了一大批知名的和无名的学者，其中包括施特劳斯。[①] 据斯金纳观察，这些学者全都犯了思想史研究中十分要命的错误，制造了很多荒谬的神话言说。他们要么认定这些历史文本教导永恒的真理，要么断章取义以己意窜解文本，要么以当前的哲学概念分解历史作品，要么从互相矛盾的论断中硬是归结出作者思想的一致性，要么在没有历史证据的情况下牵强附会前后思想家的影响关系。斯金纳这篇解神话化的文章把所有这些错误大致归为三种神话言说：教条神话言说（mythology of doctrines）、一

---

① Quentin Skinner, “Meaning and Understanding in the History of Ideas,” in *Visions of Politics*, I: *Regarding Method*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, 57–89.

致性神话言说（mythology of coherence）和预期神话言说（mythology of prolepsis）。斯金纳的这篇文章写得颇为痛快淋漓，确实点出了思想史研究方面一些积重难返的弊病。呼吁历史地理解历史文本这个观点也值得欣赏。

斯金纳和施特劳斯都赞同历史地理解经典文本，也就是说都主张尽可能准确地理解作者的原意。不过，两人所理解的“历史地理解”在骨子里大相异趣。也正是在这点上，斯金纳和施特劳斯截然相反。施特劳斯认为，在经典著作中作者们在讨论（他们认为的）永恒真理。要历史地理解经典作者的教诲，就要彻底吃透文本精意，像作者理解自己那样去理解他们，以求得作者原意。斯金纳则以为，经典文本关心的是它们时代的问题，而不是我们时代的问题，每个时代有每个时代关心的问题。因此，斯金纳认为，“哲学中没有任何永恒的问题”。[1]因此，要想正确理解这些历史文本，就要从它们的社会历史背景和历史语汇框架来理解或者进一步批判它们，否则就会造出很多神话言说。两者到底谁是谁非，或者各有道理，需要进一步讨论。简单来看，斯金纳的批评是否对所有被批评者都公平，他自己在批评那些学者的时候是否也犯了断章取义或者其他类似的错误，也是值得探讨的问题。[2]

斯金纳对施特劳斯的批评，点子找得很准，这正是施特劳斯研

---

① Skinner, op.cit., 88.

② 剑桥学派的学者们热心倡导“古典共和主义”或者“文艺复兴共和主义”，宣扬自由主义的这条替代道路。马基雅维里是他们所倡导的“古典共和主义”理念的经典作家。在《自由主义之前的自由》（*Liberty Before Liberalism*, *Cambridge*: Cambridge University Press, 1998）中，斯金纳也把以马基雅维里为代表的“古典共和主义者”叫做“新罗马主义作家”或者“新罗马主义理论家”，他论证在国家和自由理论方面新罗马主义政治观如何优于自由主义政治观。与施特劳斯最初的看法类似，斯金纳把自由主义政治观念回溯到霍布斯，他还把从霍布斯到罗尔斯、诺齐克和“他们无穷无尽的门徒”这条路线的政治观念称为“哥特式的政治观”（Skinner, Visions of Politics, II: Renaissance Virtues, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, 161）。简单言之，共和主义对自由主义，或者新罗马政治观对哥特式政治观，基本上与马基雅维里对霍布斯这两位伟大思想家的对比相对应。关于剑桥学派包括斯金纳在提倡共和主义理念时是否误读误用马基雅维里，参考 John P. McCormick, “Machiavelli against Republicanism: On the Cambridge School’s ‘Guicciardinian Moments,” *Political Theory*, Vol.31 No.5, Oct.2003: 615 – 43。

究思想史的根本立足点。但是斯金纳的批评显得过于轻忽和简化，他完全忽略了施特劳斯本身这些误区的深刻反思。而且，这个反思本身丝毫不弱于斯金纳在这篇文章中所作的方法论反思。是否用“教条神话言说”就可以简单打发施特劳斯的研究路子？和施特劳斯一样，斯金纳也批评伯林的自由概念；但是斯金纳在哲学根基上和伯林有一个相同看法，就是认为各个历史时代、各个社会各有自己的价值观念，只能从这些价值观念的历史的、社会的和语言的土壤去理解诞生其中的各种经典文本。进一步来说，斯金纳和伯林都主张“价值多元论”或者“价值相对论”。和这一点对应，他赞同后期维特根斯坦及其弟子的一个观点，即认为语言的意义就是语言的用法。他直接把这个哲学主张应用到政治思想史或观念史领域，所以极力主张从历史语汇框架中去理解经典文本。而斯金纳思想史方法论背后的价值多元论和相对论，也正是施特劳斯毕生反思和批判的对象之一。在施特劳斯的反思中，斯金纳方法论背后的哲学基础本身大有问题。斯金纳直接认可这个哲学思想，并用以分析思想史问题。所以说，斯金纳对施特劳斯的批评太过轻忽了。他不但没有注意到施特劳斯在解释路径方面有深刻反思，也没有注意到，他用以分析思想史的哲学观念本身，施特劳斯曾有彻底的反思和质疑。[①] 从这一点来看，施特劳斯在这方面比斯金纳要走得更深更远一些。另外，斯金纳也没有注意到或者有意忽视了，他所谈论的和施特劳斯所谈论的政治哲学其实并不完全吻合。

三

1932年，施特劳斯为施米特《政治的概念》写了一篇很重要的评注。在这个评注的结尾，施特劳斯说施米特对自由主义的批判还停留在自由主义的视界之内。“职是之故，人们只有成功地突破

---

① 参 Leo Strauss, “Relativism,” in *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, ed. Thomas L. Pangle, Chicago: The University of Chicago Press, 1989, 13－26, especially 13－18. 关于施特劳斯和伯林的详细讨论，参刘小枫，《哲学、上帝和美好生活可能性——施特劳斯的政治哲学和神学》，《道风：基督教文化评论》，14（2001春季号）。

了自由主义的视界，才算完成了施米特提出的对自由主义的批判。在这个世界之内，霍布斯完成了自由主义的奠基。所以，只有在充分理解霍布斯的基础上，才有可能彻底批判自由主义"。[①] 从这个结语来看，施特劳斯的霍布斯著作应该是在这个方向上所作的一个尝试。但是，从全书结构和论证来看，只有最后一章才朝这个方向努力。而这个努力只有通过《自然权利和历史》和《什么是政治哲学?》(1959) 的写作才显得完整。从这个角度上来看，在霍布斯学人中不断争论的两个问题，其实并不是施特劳斯《霍布斯政治哲学》一书最后关心的根本问题。被撇开的最后一章才是。如迈尔所说，除去最后一章之外，《霍布斯的政治哲学》"最接近'思想史'研究的惯例和标准，最远离施特劳斯自己独特的切人方式，最远离他作为诠释家的哲学特征"。[②] 查尔沃斯手稿的作者权问题不过是施特劳斯的一个偶然发现，而且施特劳斯也并不纠缠于历史考订问题。他断定这手稿是霍布斯作品，同时也表示就算不是霍布斯所作，他对这部手稿的写作也有决定性的影响，这已经足够了。"施特劳斯问题"或者"施特劳斯命题"也就是这本书的"特定目的"(论证霍布斯政治哲学的真正基础不是近代科学）也只是为最后一章所提出的论点廓清道路。套用其评注中的话来说，要理解霍布斯作为现代政治哲学和现代自由主义的奠基人，首先要充分理解霍布斯政治哲学的真正基础。要想理解这个基础，首先要廓清道路。霍布斯学人争论不休的这两个问题，为施特劳斯在霍布斯学术界赢得地位。但施特劳斯自己后来并不太着重这两个问题，第一个问题此后他鲜有提及，第二个问题基本上作为已经论证过的观点直接提出。

施米特颇为看重施特劳斯 1932 年的评注，他在 1938 年也出版了一本论霍布斯的专著。令人好奇的是，他并没有提到施特劳斯两年前出版的这本霍布斯专著，倒在注释里提及施特劳斯的第一本书中论霍布斯的部分。为什么施米特没有提这本书？这个问题很难有

---

① 施特劳斯，《〈政治的概念〉评注》，刘宗坤译，载刘小枫选编《施米特与政治法学》，上海：上海三联，页 1－25，引文见页 24－25。

② Heinrich Meier，前引书，页 156－57。

十分确切的答案。一种可能是施米特并没有看到这本书。但是，施米特著作中不乏对英语文献的征引，更何况他曾十分欣赏这本书的作者对《政治的概念》所作的评注。所以，这个假设虽有其可能性，但是又不太可能。另一种可能是施米特看到了这本书，但是有意忽略了它。据迈尔的仔细研究，施米特 1965 年在评述 Samuel I. Mintz《猎逐利维坦》（The Hunting of Leviathan, Seventeenth - Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes, Cambridge: The Cambridge University Press, 1962）一书时，还间接批评了施特劳斯《自然权利和历史》中的霍布斯论述。[1]问题是，为什么施米特忽略了施特劳斯的这本霍布斯专著？明确的答案只有施米特自己知道，我们只能猜想。假设施米特看到这本书，但有意忽略了它，可能的原因会是什么？不妨再来看这本书涉及的问题。手稿作者权问题无论对施特劳斯还是施米特都不是一个关键问题，这只不过多了一个历史论据而已。最后一章关于古今政治哲学的对比在《自然权利和历史》中有更详细的发挥，施米特后来也曾暗中引导读者注意《自然权利和历史》中论霍布斯的部分。另外，施米特 1963 年为其《政治的概念》作了许多补注，其中一条长长的补注论证霍布斯的政治学说“绝对没有关闭通往超验的大门”，指出“耶稣是基督”这个信条乃是霍布斯自己的信仰和信条。接着他就说，这个断言在霍布斯那里“不是纯粹阴谋诡计式的保护性断言，不是有意图的或危急中的说谎，以便在迫害和审查面前保全自己”。[2] 虽然施米特这里并没有提到施特劳斯的名字，但目标显然就是施特劳斯，只有施特劳斯才从施米特所攻击的这个角度去理解霍布斯。（与施特劳斯的理解有类似看法的一篇文章，是奥克肖特作于 1960 年的《霍布斯著作中的道德生活》。在这篇文章中，奥克肖特在考虑如何解释霍布斯文本中相互矛盾的论断时，认为只有运用双重性解释才比较合理。所谓双重性解释，就是认为霍布斯的作品尤其《利维坦》之中，存在着两种教诲，一种是“隐晦的”教

---

① Heinrich Meier，前引书，页 52 注 1。

② 施米特，《政治的概念》（施米特文集，第一卷），刘小枫编，刘宗坤等译，上海：上海人民出版社，页 187 以及上下文。

诲，其教诲对象是少数“登堂入室者”（the initiated），他们的脑袋足够硬朗，承受得住怀疑论带来的眩晕；另一种是“显白的”教诲，教诲对象则是平常人，新奇的思想必须对他们显出老生常谈的样子。奥克肖特还说这种解释可以同样适用于分析柏拉图、马基雅维里和边沁的作品。[①]奥克肖特没有说明他这个思想得自何处，但很有可能是从施特劳斯那里学来的，施特劳斯的《压迫和写作的艺术》和《自然权利和历史》出版于五十年代初，《什么是政治哲学?》出版于五十年代末。[②]奥克肖特没有强调政治哲学作为哲学的自我保护这一层意义，而施米特这里攻击的恰恰是这一点。政治哲学之为哲学的自我保护这个角度在施特劳斯的霍布斯著作中还不明显，在《压迫和写作的艺术》之后的《自然权利和历史》中才十分明确。《霍布斯的政治哲学》最后一章提出来的问题在《自然权利和历史》那里才有其成熟形式。从这一点来看，施米特暗中针对《自然权利和历史》却略过《霍布斯的政治哲学》，也就不奇怪了。

那么，最后需要解释的一点便是这本书的“特定目的”了，这个目的就是要揭示霍布斯“政治哲学的真正基础，不是近代科学”。施特劳斯论证道，霍布斯自写修昔底德《波罗奔尼撒战争》英译文序言之后，其关于政治和道德方面的观点就没有动摇过，在根本上并没有受到他试图把近代科学方法引入其思想系统这一努力的影响。这个在霍布斯学人中倍受重视的问题，施米特有理由完全忽略。为什么？因为这个论点，施米特早在二十年代初就说过了。在《政治的神学：主权学说四论》（1922）中，施米特已经下过这个结论：“尽管他［霍布斯］具有唯名论倾向，运用自然科学方法并将

---

① Oakeshott, *Rationalism in Politics*, London: Methuen, 1977, ©1962, 287－88.

② 一位研究奥克肖特的学者在谈到奥克肖特和施特劳斯的时候说，奥克肖特几乎不可能接受施特劳斯关于隐晦论和显白论的说法，他似乎没有太在意奥克肖特这篇文章中的说法。（参 Robert Grant, *Oakeshott*, London: The Claridge Press, 1990, 115.）最近，虽然没有明确奥克肖特的这个解释就是从施特劳斯那里得来的，有学者还是指出了，这个解释肖似施特劳斯《压迫和写作的艺术》中提出的观点，并同时引《什么是政治哲学?》中的文字为证。（参 Luke O' Sullivan, *Oakeshott on History*, Exeter & Charlottesville: Imprint Academic, 2003, 226－27.）

个人化约成原子，但是这一切都没有妨碍他的政治观"。[1] 这也就说明了他为什么可以忽略《霍布斯的政治哲学》一书的"特定目的"，因为这个特定目的就其本身来看，不过是对施米特本人二十年代观点的一个具体论证而已。所谓"施特劳斯命题"，就其本身而言，不过施米特命题的具体论证形式 自然，这个没有变更的政治观本身及其基础是什么，施特劳斯和施米特的看法大不相同。但是，施米特已经针对施特劳斯自己的立场表示了不同看法。这个不同也正是迈尔近年来不断论证和强调的核心主张。他认为，这是理解施特劳斯和施米特各自思想立足点的关键：政治神学和政治哲学的对峙。[2]

（本文作者为比利时鲁汶大学哲学系博士候选人）

---

① 施米特，前引书，页39。

② Meier，前引书，关于霍布斯，尤其参考其中"施特劳斯的霍布斯批判"（页150－174）。